حول الإعجاز البلاغي للقرآن

قضايا ومباحث

الدكتور حسن طبل

مكتبة جزيرة الورد بالمنصورة

الدكتور/ حسن طبل

حول الإعجاز البلاغي للقرآن

قضايا ومباحث

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الإيمان. المنصورة أمام جامعة الأزهر
ت : ٣٥٧٨٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة الإيمان

الطبعة الأولى

رقم الإيداع
٢٠٠٥/٨٢٣٣

مكتبة الإيمان بالمنصورة
أمام جامعة الأزهر
٠٥٠/٢٢٥٧٨٨٢

«كمبيوتر ٠١٢٢٥١١٢٠٣»

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، أحمده وأستعينه، وأتوكل عليه وأستهديه، إنه من يهد الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادى له، وأصلى وأسلم على خير خلقه، وخاتم أنبيائه ورسله، اللهم صلّ وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه، وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد..

.. فتلك طائفة من البحوث كنت قد كتبتها فى سنوات متباعدة، ونشرتُ أكثرها فى أماكن مختلفة، غير أن الأسئلة التى تطرحها وتحاول الإجابة عنها تدور جميعها (**وهذا مبرر نشرها الآن مجتمعة**) حول قضايا الإعجاز البلاغى للقرآن الكريم.. ذلك الكتاب الخالد الذى لا تنقضى عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ، والذى عجز أعداؤه من ذوى الفصاحة واللسن عند تحديهم به (**وقد كانوا كما وصفهم قومًا لدًّا**) عن الإتيان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله!!

لقد توقف أول هذه البحوث (وحدة السياق فى سورة القيامة) إزاء الآيات الأربع التى توجَّه النهى فيها ـ فى تلك السورة ـ إلى النبى ﷺ كيلا يتعجل نزول القرآن ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٩]، وتساءل عن وجه المناسبة أو الارتباط المعنوى بينها وبين ما سبقها أو لحق بها فى سياق تلك السورة، ذلك التساؤل الذى أشار غير واحد من المفسرين إلى إشكالية الإجابة عنه، الأمر الذى

دعا بعض الروافض إلى اتخاذ تلك الآيات دليلاً على ما زعموه من أن القرآن قد غُيِّر فيه وبُدِّل، وزيد فيه ونقص عنه!!

وقد قام البحث بقراءة متأنية لتلك السورة كشف خلالها ـ دون تعمّل أو اعتساف ـ ليس فقط عن وجه مناسبة هذه الآيات للسياق، بل عن مدى ارتباطها العضوى به، الأمر الذى تتأكد معه حقيقة القول بأن هذه السورة (**شأنها شأن غيرها من سور هذا التنزيل المحكم**) تتآزر آياتها وتتعاضد عناصرها ـ كل منها فى موقعه ـ فى تحقيق غرض واحد، وتأدية غاية واحدة.

وإذا كان أول تلك البحوث قد دار حول ظاهرة «التناسب المعنوى» فإن **ثانيها (تناسب الفواصل القرآنية..)** قد دار حول ظاهرة **«التناسب الإيقاعى»** من زاوية التأكيد على أنها لا تتمثل بأى صورة من صورها فى القرآن الكريم ـ إلا إذا كان لها دورها التعبيرى فى تشكيل المعنى وإنتاج الدلالة، ومن هذه الزاوية توقف هذا البحث للتعليق على كتاب ابن الصائغ الحنفى **«إحكام الراى فى أحكام الآى»** الذى ركز خلاله تركيزًا لافتًا على الجانب الإيقاعى أو الشكلى فحسب عند نظرته إلى تناسب الفواصل فى القرآن الكريم، وتحليله للأحكام (**ويعنى بها صور العدول أو مخالفة الأصل**) التى ترد فى خواتيم الآيات محققة هذا التناسب!!

أما ثالث تلك البحوث (فكرة الفصل بين علوم البلاغة..) فقد كشف عن تَجذّر تلك الفكرة فى غمار الجدل الذى احتدم فى تراثنا العربى حول **«قضية الإعجاز القرآنى»**؛ إذ إن هذا الجدل قد تمخض عن ذيوع القول بأن النظم (أو التأليف) هو مناط التحدى ومدار الإعجاز فى لغة القرآن الكريم، ومن ثم حرص بعض المشتغلين بتلك القضية من المتكلمين على التفرقة بين **«النظم والبديع»**، أو بين **«النظم واللفظ»**، وكانت تلك التفرقة ـ بصورتيها ـ هى أساس الفصل بين ميادين علوم البلاغة الثلاثة (**المعانى ـ البيان ـ البديع**) ـ ذلك الفصل الذى بدأت تتبلور ملامحه (**وتلك أبرز نتائج هذا البحث**) لدى أبى بكر الباقلانى المتوفى سنة

٤٠٣هـ، ثم تجلّت بصورة واضحة لدى عبدالقاهر الجرجانى المتوفى سنة ٤٧١هـ، الأمر الذى يغدو إزاءه القول (الذى تردد كثيرًا) بأن هذا الفصل أو التقسيم إنما شرعه وتولى كبره السكاكى وأتباع مدرسته ـ فى حاجة ماسّة إلى إعادة نظر.

وقد توقف رابع هذه البحوث (البيان القرآنى وتهمة الشعر) إزاء تلك التهمة التى طعن بها مشركو مكة فى القرآن، متسائلاً عن وجه التشابه من منظورها ـ فى زعمهم ـ بين القرآن والشعر؟ ، وقد انتهى ـ بالأدلة المقنعة ـ إلى نفى ما ذكره المفسرون من آراء فى محاولة الإجابة عن هذا التساؤل، ثم قام باستقراء الآيات القرآنية التى حكت ترديد المشركين لتلك التهمة، وعن طريق تأملها تأملاً متأنيًا توصل إلى نتيجة مؤداها: **أن هؤلاء المشركين لم يسوقوا تلك التهمة طعنًا فى النص القرآنى ذاته، بل طعنًا فى مصدره الغيبى (حقيقة الوحى)**، وأنهم قد ارتكزوا فى طعنهم هذا على أسطورة **(شياطين الشعر)** التى كانت ذائعة بينهم عن مصدر الشعر آنذاك، ومؤدى ذلك أن التشابه الذى حاولوا ترويجه بتلك التهمة بين القرآن والشعر يتمثل فى كون كل منهما وحى شيطان.

وقد استأنس البحث فى فهمه لتلك التهمة **(على هذا النحو)** بطبيعة المسلك الذى سلكه البيان القرآنى فى دحضها؛ إذ بتأمل المواضع القرآنية التى سيقت للرد عليها **(وهو ما نهض به البحث)** يتبين لنا حفولها بالإشارات الداعمة لهذا الفهم: كتأكيد الحيلولة بين الشياطين وبين السمع، ونفى تنزّلهم بالقرآن، وإثبات حقيقة الوحى، وتأكيد نزول الروح الأمين به.. إلى آخر تلك الإشارات أو المؤشرات التى تعزز ـ فيما نحسب ـ تلك النتيجة التى توصل إليها هذا البحث.

أما البحث الخامس فقد طرح تساؤلاً عن خصوصية الصورة الكنائية فى القرآن الكريم، وهو تساؤل أحس بضرورة طرحه (وأسأل الله التيسير) بصدد غيرها من الصور والألوان البلاغية التى لم يشرعها أو يتفرد بها القرآن، وإنما كان

وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره فى دروبها المسلوكة، وجريه فى مضاميرها التى تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله ـ فإنه قد حقق فيها الغاية التى لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنية التى تقاصرت دونها ـ وستظل ـ همم سالكيها من بنى البشر !!

وفى ضوء المهاد النظرى الذى اقتضته طبيعة التساؤل المطروح (**حول مفهوم الكناية وطبيعة مسارها الدلالى ومعايير فنيتها فى التراث البلاغى**) ـ توصل البحث إلى أن من أبرز خصوصيات تلك الصورة فى ذلك البيان المعجز:

أ- خلود علاقتها بمعناها المراد:

وذلك لانبثاق تلك العلاقة من مواضعات العرف العام الذى يتعارف عليه أبناء الجنس البشرى فى عمومه، والذى لا يستأثر به مجتمع دون مجتمع، ولا يختص به عصر دون عصر.

ب- مثالية الوضوح:

فكل كنايات القرآن الكريم تتجلى فيها هذه الدرجة المثلى من الوضوح، أى تلك التى تجعل المتلقى يحس إزاءها بأن الصورة ذاتها (لا معناها الأول أو الحرفى) هى التى تنقله نقلاً مباشراً إلى معناها.

ج- التناسب السياقى:

أى دقة ملاءمة الصورة بكل ما تحفل به بنيتها الخاصة من شحنات دلالية، أو طاقات تصويرية ليس فقط ـ كما شرط البلاغيون ـ للمعنى الذى تساق لتصويره، بل كذلك لطبيعة الموقع الذى تشغله، وخصوصية السياق الذى ترد فيه!!

أما البحث السادس فقد توقف وقفة متأنية إزاء المواطن القرآنية التي أوثرت فيها أداة التشبيه (كأن)، والتي تدل دلالة قاطعة على أن وظيفة تلك الأداة ليست (**كما يتردد كثيراً في تراثنا البلاغي**) هي إيقاع الشبه بين الشيئين المتقاربين اللذين

يكاد السامع يشك ـ لشدة تقاربها ـ أن أحدهما هو الآخر، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الشيئين اللذين يشتد التباعد بينهما وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر؛ إذ إن هذه الأداة بما تتميز به بنيتها من شحنة تأكيدية خاصة هي الأقدر على تقريب البعيد، وإدناء المتوهَّم، وإبراز الغيبي المتخيَّل في صورة المحسوس المشاهد.

أما خاتمة هذه البحوث (المبحث السابع) فهو يحاول رصد دور السياق في صور التنويع بين أوصاف في القرآن الكريم، ذلك التنويع الذي لا يتسنَّى تفسيره أو استنكاه أسراره في أي صورة من الصور ـ إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق ـ ويتفرد به ـ من ملابسات وقرائن.

وبعد...

فلست أدعى أنى قد قلت الكلمة الأخيرة أو القول الفصل فيما عالجتُ من قضايا؛ فالكمال لله عز وجل وحده، وحسبى أنى لم أدخر وسعًا، ولم أقصر فى بذل جهد خلال معايشتى ـ خلال تلك البحوث ـ لنصوص ذلك البيان المعجز الذى لم يضنّ على مخلصٍ بعطاء، ولن ينفد له ـ فى الوقت ذاته ـ أبد الدهر عطاء!!

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

وعلى الله قصد السبيل

حسن طبل

في المحرم ١٤٢٦ هـ

فبراير ٢٠٠٥ م

المبحث الأول

وحدة السياق في سورة القيامة

المتأمل فى سياق سورة القيامة يثور فى ذهنه ذلك التساؤل الذى طرحه غير واحد من المفسرين عن وجه تضمنه لتلك الآيات الأربع التى توجه فيها النهى إلي الرسول ﷺ كيلا يحرك لسانه عند تلقى الوحى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ *﴾ (القيامة: ٦١ ـ ٩١) ـ تلك الآيات التى تبدو وكأنها تقطع اطّراد هذا السياق، وتخرج عن مسار وحداته التى أمحضت من أول السورة إلى آخرها ـ قبل هذا النهى وبعده ـ للإخبار عن يوم القيامة؛ تأكيدًا لحقيقته، ووصفًا لبعض أحواله، ودحضًا لمماراة الممترين فيه!!

لقد ادعى بعض قدماء الروافض أنه ليس ثمة مناسبة بين تلك الآيات وسياق السورة، ورجحوا بالتالى أن يكون قد سقط من تلك السورة شىء، محتجين بذلك لما زعموه من أن القرآن قد غُير في ترتيبه وبدِّل، وزيد فيه ونقص عنه [1].

وذهب القفال إلى أن الخطاب فى تلك الآيات ليس للرسول ﷺ، بل هو خطاب للإنسان المذكور قبل تلك الآيات فى قوله سبحانه: ﴿يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ *﴾، والمعنى المراد هو أن ذلك الإنسان حين يعرض عليه كتابه يوم القيامة يسرع فى قراءته ويتلجلج خوفًا، فيقال له: لا تحرك به لسانك لتعجل به، إنَّ علينا أن نجمع عملك، وأن نقرأه عليك، فإذا قرأناه عليك فاتبع قرآنه بالإقرار بأنك فعلت، ثم إن علينا بيان أمر هذا الإنسان وما يتعلق بعقوبته [2].

والواقع أن هذا الرأى الذي أورده القفال فى تأويل تلك الآيات لا يقل تعسفًا وبعدا عن القبول عما ادعاه بصددها الروافض؛ فإذا كان ما زعمه هؤلاء

(١) انظر: التفسير الكبير (جـ ٣٠ / ٢٢).

(٢) الإتقان فى علوم القرآن (جـ٢/ ١١٠).

يخالف ما أجمع عليه أئمة السلف من أن ترتيب الآيات فى سور القرآن هو بتوقيف من الله عز وجل (وهو ما يعنى أن ثمة حكمًا وأسرارًا وراء هذا الترتيب فى كل سورة على حدة)[1] ـ فإن ما ذهب إليه القفال يخالف ما وردت به الأحاديث الصحيحة في سبب نزول تلك الآيات، والتى منها على سبيل المثال ما رواه سعيد ابن جبير، عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ أنه قال: «**كان النبى ﷺ إذا نزل عليه جبريل بالوحى كان يحرك به لسانه وشفتيه فيشتد عليه فكان يعرف ذلك فيه، فأنزل الله هذه الآية فى لا أقسم بيوم القيامة: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ *﴾**»[2]!!

أما المفسرون الذين حاولوا الكشف عن وجه مناسبة هذه الآيات لسياق السورة فقد تمخضت محاولاتهم عن عدة آراء نجملها فيما يلى:

١ ـ أن الاستعجال المنهى عنه فى تلك الآيات قد اتفق للرسول ﷺ عند تلقيه للآيات السابقة عليها، ومن ثم نُهى عن ذلك الاستعجال فى هذا الوقت، ثم عاد الكلام بعد ذلك إلى تكملة ما ابتدئ به، وذلك كما أن المدرس إذا كان يلقى على تلميذه شيئًا، فأخذ التلميذ يلتفت يمينًا وشمالاً فيقول المدرس له: لا تلتفت يمينًا وشمالاً، ثم يعود إلي تكملة الدرس، فإذا نقل ذلك الدرس، ونقل هذا النهى فى أثنائه فإن من لم يعرف السبب يظن أن وقوع النهى فيه غير مناسب، أما من عرف ذلك فإنه يدرك وجه مناسبته.

٢ ـ أن النهى عن هذا الاستعجال قد وقع بين حبى العاجلة: حبها الذى

---

(١) لقد قيل فى ذلك: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»، انظر: البرهان في علوم القرآن (جـ١/ ٣٦).

(٢) انظر فى تلك الأحاديث : صحيح البخارى بحاشية السندى (جـ٣/ ٢١٠)، وكذا تفسير الطبرى (جـ ١٠/ ١١٧).

تضمنه قوله سبحانه: ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ تلويحًا، وحبها الذى آذن به قوله: ﴿كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ تصريحًا، وفى توسطه بين هذين الحبين تدرج ومبالغة فى التقريع؛ إذ هو يدل على أن العجلة إذا لم تجز فى القرآن وهو شفاء ورحمة فإنها لا تجوز من باب أولى فيما هو فجور وثبور.. فهذا النهى إذن هو استطراد يؤدى في موقعه مؤدى الاعتراض وأبلغ.

٣ ـ أن هذا النهى يرتبط بالآيتين السابقتين عليه: ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ⁽¹⁴⁾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ⁽¹⁵⁾﴾ فكأنه سبحانه يقول لنبيه ﷺ: إذا كان غرضك من هذا التعجيل أن تعرفهم قبح ما هم عليه، فإن هذه المعرفة حاصلة عندهم، فلم يبق إذن لهذه العجلة فائدة!!

٤ ـ أنه يرتبط بقوله سبحانه: ﴿يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ ⁽¹⁰⁾﴾، فكأنه عز وجل يقول لنبيه ﷺ: «إن الكافر يفر من الله تعالى إلي غيره، وأما أنت فكن كالمضاد له فيجب أن تفر من غير الله إلى الله، فلا تستعن فى طلب الحفظ بالتكرار، بل اطلبه من الله تعالى».

٥ ـ أن النفس لما تقدم ذكرها فى أول السورة: ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ⁽²⁾﴾ عدل فى تلك الآيات إلي ذكر نفس المصطفى ﷺ على سبيل المقارنة، فكأنه قيل: هذا شأن النفوس، وأنت يا محمد نفسك أشرف النفوس فلتأخذ بأكمل الأحوال[١].

ولعلنا نلاحظ أن هذه الآراء ـ على كثرتها ـ لم تجب إجابة شافية عن التساؤل المطروح حول وجه المناسبة بين هذا النهى وسياق السورة: أما الأول

(١) انظر فى هذه الآراء: الإتقان في علوم القرآن: (جـ٢/ ١١٠ـ١١١)، والتفسير الكبير: (جـ٣/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣)، وروح المعانى: (جـ ٢٩/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

(وهو ما ردده كثير من المفسرين) فلأنه لا يعدو أن يكون بيانًا لسبب نزول الآيات، الأمر الذى يظل التساؤل معه واردًا عن وجه ارتباطها المعنوى ـ مع نزولها لهذا السبب ـ بما سبقها وما لحق بها من آيات فى سياق السورة، فآيات هذا الذكر الحكيم ـ كما قيل بحق ـ **هى بحسب الوقائع المتفرقة نزولاً، وبحسب الحكمة فى سياقاتها ترتيبًا**[1]، وأما بقية الآراء فلأنها (فضلاً عما فى كثير منها من تعسف كما أشار الحافظ ابن حجر[2]) لم تتمخض إلا عن مناسبات جزئية ترتبط الآيات الأربع في ظل كل منها بآية بعينها أو بعنصر بذاته من عناصر السياق فى تلك السورة الكريمة، أى أن واحدًا من هذه الآراء لم ينظر إلى هذا السياق بوصفه برمته وحدة كلية تتآزر جزئياتها وتتضافر عناصرها ـ بما فيها النهى عن العجلة ـ فى تأدية غرض واحد!!

وبداية نود الإشارة إلى أن هذا النهى لم يرد فى القرآن الكريم إلا فى موضع آخر خلاف هذا الموضع، وهو قوله جل شأنه فى سورة طه : ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (١١٤)**﴾[3] [طه : ١١٤].

وبتأمل السياق الذى وردت عقبه تلك الآية يتبين لنا أنه يتشابه[3] إلى حد

---

(١) البرهان في علوم القرآن : (جـ١/ ٣٧).

(٢) انظر : فتح البارى : (جـ٨/ ٥٤٩).

(٣) يلفت النظر أن النهى فى تلك الآية لا يتعلق بتحريك اللسان من أجل العجلة بالقرآن ـ كما فى آية القيامة ـ بل يتعلق بهذه العجلة ذاتها، ولعل السر فى هذه المخالفة يرجع إلي ما ذكره ابن عباس فى الحديث المروى عنه فى سبب نزول هذا النهى في سورة القيامة حيث قال: «. . . فكان إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه كما قرأه» (انظر : فتح البارى جـ١/ ٣٩) فمغزى ما ذكره ابن عباس أن النبى ﷺ كان قد توقف عن تحريك لسانه بالقرآن (وإن بقيت عادة التعجل لديه) منذ نزول سورة القيامة السابقة على سورة طه فى ترتيب النزول.

كبير مع طبيعة السياق فى السورة التى نحن بصددها من حيث دورانه حول يوم القيامة ووصفه لبعض مشاهده، وإخباره عن حقيقة المصير المحتوم لكل من المؤمنين به والممارين فيه : ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (١٠٢) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ عَشْرًا (١٠٣) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ يَوْمًا (١٠٤) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (١٠٥) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (١٠٦) لا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلا أَمْتًا (١٠٧) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلا تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْسًا (١٠٨) يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً (١٠٩) يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (١١٠) وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (١١١) وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ظُلْمًا وَلا هَضْمًا (١١٢) وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (١١٣) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (١١٤)﴾ [طه : ١٠٢ ـ ١١٤].

إن دوران السياق حول يوم القيامة في هذين الموضعين اللذين ورد فيهما النهى عن التعجل بالقرآن ليشعر بأنه قد كانت هناك «علاقة ما» بين الأمرين فى نفس المصطفى ﷺ ، ولعل هذه العلاقة ـ والله أعلم ـ أن مراء الممترين من مشركى قومه فى هذا اليوم قد كان من أقوى الأسباب أو المثيرات التى تدفعه إلى هذا التعجل ، **ولعل مما يوضح هذه العلاقة** أن هؤلاء المشركين كثيراً ما كانوا يلجئون فى ثنايا هذا المراء وإمعانًا فيه إلى تعجل هذا اليوم، وهذا ما أخبرت عنه آيات كثيرة ، منها على سبيل المثال قوله سبحانه : **﴿أثم إذا ما وقع آمنتم به الآن وقد كنتم به تستعجلون﴾** [يونس : ٥١] ، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (١٧) يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلالٍ بَعِيدٍ (١٨)﴾

[الشورى : ١٧ـ ١٨] .

فكأن تعجله بالقرآن قد كان بمثابة رد فعل لتعجلهم لهذا اليوم الذى يمترون فيه، تشوقًا منه إلي مزيد من الوحى السماوى، لعله يتلقى ما يدعمه فى استئصال بواعث هذا المراء من نفوسهم، أو يبشره باقتراب معاجلتهم بما يتعجلونه(١).

ولعل ما يدعم هذه العلاقة كذلك أن النبى ﷺ لم يُنه عن التعجل إلا فى أربعة مواضع من القرآن الكريم ، جاء فى موضعين منها متعلقًا بالقرآن وهما الموضعان السابقان : ﴿ **لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ** ﴾ [القيامة: ١٦] ﴿ **وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا** ﴾ [طه: ١١٤].

وجاء في الموضعين الآخرين متعلقًا بمصير هؤلاء الممارين في يوم القيامة، ومقترنا فى الوقت ذاته بما يطمئنه ﷺ ـ كيلا يتعجل ـ إلي اقتراب هذا المصير ﴿ **فَلا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا** ﴾ [مريم: ٨٤]، ﴿ **فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ ...** ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

هل نستطيع القول ـ فى ضوء ما تقدم ـ إن باعث هذه العجلة بصورتيها فى نفسه ﷺ هو تعجل هؤلاء الضالين ليوم القيامة؟

---

(١) لقد اختلف رواة الحديث فى بيان السبب في تعجله ﷺ بالقرآن، فلقد قيل: إنه بسبب رغبته فى زوال المشقة التى كان يعانيها عند نزوله، وقيل كذلك : إنه بسبب خشيته أن ينساه ، وقيل أيضًا: إنه بسبب حبه إياه ، وقد أشار الحافظ ابن حجر إلي إمكانية الجمع بين هذه الأسباب قائلاً: «لا بعد في تعدد السبب»، انظر: فتح البارى (جـ٨/ ٥٥٠) ، والأمر الذى تعنينا الإشارة إليه هنا هو أن هذه الأسباب مجتمعة لا تنفى السبب الذى نحن بصدد إثباته والذى يستطيع ـ دونها ـ الإجابة عن تساؤل مؤداه: لماذا لم يرد النهى عن هذا التعجل فى القرآن إلا فى هذين الموضعين الذي جاء فيهما مقترنا بذكر يوم القيامة؟

الـواقـع أن فى سياق السورة التى نحن بصددها مـا يدعم هذا القول ، ولتجلية ذلك نود أن نتـأمل ما جرى عليه المفسـرون فى تفسيرهم لقوله سبحانه قبل نهى الرسول عن العجلة بالقرآن: ﴿ **بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ *** ﴾:

لقد اتفق هؤلاء المفسرون على أن الفعل «يفـجر» فى الآية الأولى هو من الفـجور بمـعنى الميل عن الحق والانبـعاث في الـشهـوات والمعـاصى، وأن لفظة «أمامه» إنما تعنى الزمان لا المكان في هذا السياق، ثم اختلفوا بعد ذلك فى تفسير المراد بالآية الكريمة تبـعًا لاختـلافهم في تحـديد مرجع الضـمير المـذكور في هذه اللفظة: وهل هو الإنسـان المشار إلـيه فى الآية؟ أم هو يوم القـيامـة؟ أم هو الله سبحانه وتعالى؟ فمن أقوالهم في تفسير الآية:

- أن هذا الإنسان الذى ينكر البعث يريد أن يدوم على فجوره فـيما يستقبله من الزمان.

- أنه يقدم الذنب ويؤخر التوبة حتى يأتيه الموت على شر أحواله.

- أنه يريد الحياة ليتعاطى الفجور فيها.

- أنه يريد أن يكذب بما أمامه من البعث والحساب.

- أنه يريد شهواته ليفجر في تكذيبه بالبعث وغير ذلك بين يدى يوم القيامة وهو لا يعرف قدر الضرر الذي هو فيه.

- أنه يريد أن يعمل الفجور بين يدى الله تعالى وبمرأى منه ومسمع، ويطمع فى أن لا يؤاخذه بذلك أو يجازيه بفجوره[1].

(١) انظر: الكشاف: (جـ٤/ ١٦٤) ، والتفسير الكبير: (جـ١٥/ ٢١٨)، والبحر المحيط: (جـ٨/ ٣٨٥)، والمحرر الوجيز : (جـ١٦/ ١٧٣)، ومجمع البيان : (جـ٦/ ١٢٣) ، والتحرير والتنوير : (جـ١٤/ ٢٤٢)، ونظم الدرر : (جـ٢١/ ٩٠) ، والجامع لأحكام القرآن : (جـ١٩/ ٩٤)، وروح المعانى : (جـ٢٩/ ١٣٨).

ونود أن نبادر بالإشـارة إلى أن الانبعاث فـى الشهوات والمعـاصى هو أحد معنيين تحتملهما دلالة الفعل «يفجر» فى الآية الكريمة؛ إذ إن هذا الفعل قد يكون من فجر فجـوراً بهذا المعنى السابق الذى ركز عليه المفسـرون، كما قد يكون من فجر الشيء يفجره فجراً بمعنى شقه، يقول الراغب في مادة هذا الفعل:

«الفجـر: شق الشيء شقّـا واسعًا كـفجر الإنسـان السكر، يقال: فـجرته فانفجر وفـجَّرته فتفجَّر... والفجـور شق ستر الديانة، يقال: فجر فـجوراً فهو فاجر، وجمعه فجار وفجرة»[1].

وجدير بالذكر أن الراغب أورد الآية الكريمة بين الشـواهد التى ساقها على المعنى الثانى وردد فى تفسيرها بعض الأقوال السابقة، أى أنه كان يرى شأنه شأن غـيره من المـفسـرين أن الإرادة التى تخـبـرنا عنها الآية هـى ـ فحـسب ـ إرادة الفجور!!

وفي تصـورى ـ والله أعلم ـ أن هذا المعنى الذى أغفله المفسـرون (الفجر بمعنى الشق) هو الأقرب إلى تفسيـر الآية الكريمة ، وسوف يتبين لنا بعد قليل أنه الأكثر ملاءمة لطبيعة السياق في سورة القـيامة ، فالضمير فى لفظة «أمامه» يعود على الإنسان الذى يمارى في يوم القيامة ،أما هذه اللفظة ذاتها (وهى تعنى الزمان كما أسلفنا) فإنهـا تقع مفعولاً به لفعل الفجر بهذا المعنى كـما وقعت لفظة اليوم مفعولاً به لفعل الخـوف فى قوله سبحانه : ﴿ **إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا** * ﴾ [الإنسان: ١٠]، ومغـزى ذلك أن الآية الكريمة ـ إذا صح هذا الفهم ـ تصور تعجل هذا الإنسـان ليوم القيـامة، وتخبـر عن أنه فى غمار هذا التـعجل يود لو استطاع أن يشق حجب المستقبل أمامه كى يستطلع حقيقة هذا اليوم.

---

(١) المفردات : ٣٧٣ .

ومما يؤنس لفهم الآية الكريمة على هـذا النحو ـ فضلاً عن وضوح المـناسبة بينها وبين نهى النبى ﷺ عن التعجل بالقرآن ـ ما يلى:

[أ] ■ أن مادة (ف . ج . ر) لم ترد بصـيغة الفـعل فى القرآن الكريم إلا بمعنى الشق، فلقد وردت مع اختـلاف فى الصيغة فى تسعة مـواضع خلافًا لهذا الموضع وهى قوله سبحانه:

ـ ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾﴾ [الإسراء: ٩٠].

ـ ﴿وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الكهف: ٣٣].

ـ ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴿٣٤﴾﴾ [يس: ٣٤].

ـ ﴿وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ [القمر: ١٢].

ـ ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾﴾ [الإنسان: ٦].

ـ ﴿فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾﴾ [الإسراء: ٩١].

ـ ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾﴾ [الانفطار: ٣].

ـ ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٧٤].

ـ ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠].

وإذا كانت صـيغة الفعـل من تلك المادة قد دلت فى تلك المواضع التسـعة على الفجر أو الشق بمعناه الحسى ، فـإن ذلك يطمئن إلي القول بأنها فى الموضع العاشـر الذي نحن بصدده قـد وردت للدلالة على إرادة الفجـر أو الشق لا على إرادة الفجور.

[ب]. قوله عز وجل بعد تلك الآية مباشرة إخباراً عن ذلك الإنسان الذى يريد أن يفجر أمامه: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ ،لقد ذكر المفسرون في موقع هذه الآية عدة آراء : فلقد قيل: إنها جملة حالية من الضمير العائد على الإنسان في «يفجر» وقيل أيضًا: إنها جملة مستأنفة جيء بها تعليلاً لإرادة هذا الإنسان الدوام على الفجور أو تعجبًا من سؤاله عن وقت يوم القيامة، وقيل كذلك: إنها بدل من جملة «يفجر أمامه»[1].

وعندى ـ والله أعلم ـ أن الرأى الأول هو أرجح هذه الآراء، فالمعنى فيما نرجح هو أن هذا الإنسان حال سؤاله: أيان يوم القيامة يود لو استطاع أن يفجر أمامه أو أيامه المقبلة تعجلاً لهذا اليوم ـ ولعل مما يؤنس لهذا الرأى أن الرد على مثل هذا السؤال فى القرآن الكريم قد جاء مقرونًا فى مواضع كثيرة بالإشارة إلى تعجل سائليه لذلك اليوم[2]، ومن تلك المواضع قوله عز وجل:

ـ ﴿يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ (١٢) يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (١٣) ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (١٤)﴾ [الذاريات: ١٢ـ١٤].

ـ ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٧١) قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ (٧٢)﴾ [النمل: ٧١ـ٧٢].

وقوله: ﴿...فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا (٥١)﴾ [الإسراء: ٥١]

وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٤٨) قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا

---

(١) انظر: روح المعانى : (جـ٢٩/ ١٣٨) ، والتحرير والتنوير : (جـ١٤/ ٣٤٣).

(٢) لعل من نافلة القول أن نشير إلى أن ما نلاحظه هنا من تضمن السؤال عن يوم القيامة معنى التعجل لا يتنافى مع ما أشار إليه غير واحد من المفسرين من أنه يتضمن معنى الاستبعاد؛ إذ من المسلم به أن تعجل الإنسان لشيء ما هو سبب إحساسه ببعده.

نفعًا إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَئْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ ﴿٥٠﴾ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ آلآنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٥١﴾﴾ [يونس: ٤٨ـ٥١]

[ج] ولعل مما يدعم هذا الفهم قوله عز وجل بعد ذلك مباشرة: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾ يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ ﴿١٠﴾﴾ [القيامة: ٧ـ١٠].

لقد سيقت هذه الآيات الأربع للرد على ذلك الإنسان الذي يريد أن يفجر أمامه سائلا أيان يوم القيامة، ولعلنا نلاحظ أنها قد عمدت في هذا الرد إلي مبادرته لا بموعد الحدوث الذي يتساءل عنه، بل بهذا الحدوث ذاته متمثلاً في ثلاثة من مشاهده: (برق البصر ـ وخسف القمر ـ وجمع الشمس والقمر)، ثم بالإخبار عن تساؤله المرعوب آنذاك (أين المفر) ، ولعلنا نلاحظ أيضًا ذلك الإيقاع السريع الخاطف السارى في تلك الآيات (لقصرها من جهة، وانعدام حروف المد واللين في فواصلها وفي كثير من أجزائها من جهة أخرى) ـ ذلك الإيقاع الذى يخيل للقارئ أو السامع أن هذه المشاهد تتلاحق أو تتسابق سراعًا نحو هذا الإنسان، فإذا أضفنا إلي ذلك دلالة حرف «الفاء» الواقعة في صدر هذه الآيات على التتابع الفورى في الحدوث، ثم إيثار ذلك الفعل الموحى بالسرعة الخاطفة (برق) فى الإخبار عن أول مشهد ـ إذا أضفنا ذلك ترجح لدينا القول بأن هذه الآيات إنما سيقت للرد على إرادة الفجر أو التعجل لا على إرادة الفجور والانغماس فى المعاصى ، أعنى أنها قد سيقت لمجابهة ذلك الإنسان بأنه إنما يستبعد يومًا دانى الحدوث، ويتعجل أمرًا معجَّلاً في ذاته. . وأن إرادته المندفعة إلى الأمام نحو الفجر سوف تستحيل سريعًا إلى إرادة مندفعة إلي الخلف نحو الفرار!!

[د] أخيراً: ولعل مما يدعم هذا الفهم كذلك إيثار وصف الوجوه بالبسر أو البسور في قوله سبحانه بعد ذلك بيانًا لمصير هؤلاء الممارين في يوم القيامة: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾﴾ [القيامة: ٢٤].

لقد ردد غير واحد من المفسرين عند تفسيرهم لتلك الآية مقولة مؤداها: أن الباسل أبلغ أو أشد في تأدية معنى العبوس من الباسر، غير أنه لما كان الأول قد غلب استخدامه فى الشجاع إذا اشتدت كلوحته فإن الآية قد عدلت عنه لإيهامه بذلك غير المراد[1].

والواقع أن هذه المقولة محل نظر، فنحن لا نسلِّم بأن لفظة الباسل - على إطلاقها - أبلغ فى تأدية معنى العبوس من لفظة الباسر، وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن بلاغة اللفظة أو أبلغيتها إنما ترجع إلى مدى مواءمتها بظلالها وإيحاءاتها الدلالية الخاصة لطبيعة السياق الذى ترد فيه، كما أنَّا لا نسلم - من جهة أخرى - بأن السر فى إيثار الآية الكريمة لوصف الوجوه بالباسر هو - فحسب - لأن في الوصف بالباسل إيهامًا بغير المراد؛ إذ إننا لو سلمنا بذلك لسلمنا بالتبعية بأن هذا الإيثار ليست له أية مزية أخرى فوق عدم اللبس أو الإيهام!!

وفي تصورى - والله أعلم - أن الآية الكريمة قد آثرت وصف الوجوه بهذا الوصف (باسرة) لأن مادته اللغوية (فضلاً عن دلالتها على معنى العبوس) تدور حول معنى الاستعجال أو التعجل الذي هو محور من محاور السياق في سورة القيامة، ففى تلك المادة تقول معاجم اللغة:

البُسْر: الاستعجال بالشيء قبل أوانه، وبسر بسورًا: عجل، وبسر الرجل الحاجة: طلبها فى غير أوانها، وبسر فلان النخلة: لقحها قبل أوان التلقيح،

(١) انظر: الكشاف: (جـ٤/ ١٦٥)، والتفسير الكبير: (جـ١٥/ ٢٢٩)، وروح المعانى: (جـ٢٩/ ١٤٦).

وبسر الدين: تقاضاه قبل حلول أوانه، وبسر القرحة: نكأها قبل النضج، وبسر السقاء: شرب من لبنه قبل أن يروب، وابتسر الفاكهة: أخذها غضة طرية، وابتسر الرأى: أبداه قبل نضجه، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢)﴾، أى أظهر العبوس قبل أوانه وفى غير وقته(١).

وجدير بالذكر أن الراغب بعد أن أشار إلى دوران هذه المادة حول معنى الاستعجال تساءل عن سر إيثار وصف الوجوه بها فى الآية الكريمة قائلاً:

[**فإن قيل**: فقوله (ووجوه يومئذ باسرة) ليس يفعلون ذلك قبل الوقت، وقد قلت: إن ذلك يقال فيما كان قبل الوقت ـ قيل: إن ذلك إشارة إلى حالهم قبل الانتهاء بهم إلى النار، فخص لفظ البُسْر تنبيهًا أن ذلك مع ما ينالهم من بعد يجرى مجرى التكلف ومجرى ما يُفعل قبل وقته(٢)].

ولعلنا نحس بما فى إجابة الراغب عن تساؤله السابق من غموض وبعد!! فنحن لا نرى وجهًا لتطبيق معنى البسر على حال هؤلاء الكفار يوم القيامة، وإلا فأى شيء يتعجلونه أو يتطلبونه قبل أوانه فى ذلك اليوم الذى لا يتوقعون فيه إلا سوء المصير ووخيم العاقبة؟!

لقد أخبرنا السياق الذى وردت فيه الآية عن مقولة هؤلاء الكفار يوم القيامة: أين المفر؟ الأمر الذى يترجح معه القول بأن وصف وجوههم بالبسر المتضمن لمعنى التعجل ليس إشارة إلى حالهم في هذا اليوم ـ كما ذكر الراغب ـ بل هو إشارة إلي حالهم فى الدنيا كى تبرز المفارقة بين تعجلهم له قبل وقوعه دونما استعداد له أو إشفاق منه، وكلوحة وجوههم وتشبثهم بالفرار منه عند هذا الوقوع!!

(١) انظر المادة فى : لسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط.

(٢) المفردات : ٤٦.

... لعلنا عند هذا الحد نستطيع الإجابة عن التساؤل الذى طرحناه في صدر هذا المبحث عن : وجه المناسبة أو الارتباط بين نهى النبى ﷺ عن التعجل بالقرآن وسياق سورة القيامة ؛ إذ بتأمل هذا النهى في ضوء ما سبق يتبين لنا أنه قد ورد فى ثنايا الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة، فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن رجحناه من أن هذا التعجل قد كان بما يلقيه على صدره ﷺ من همٍّ وأسى من أقوى بواعثه النفسيّة إلي التعجل ـ أدركنا أن الآيات الأربع التى تضمنت هذا النهى ليست مجرد استطراد تعوزه وسائل الاتصال بالسياق، أو نتوء اعتراضى خارج عن مساره، بل هى خيط أصيل في نسيجه ، ولبنة أساسية من لبنات بنائه المحكم.

على أن في هذا الموقع من السياق ما يدل على أن همَّ نفس النبى ﷺ بالتعجل على هؤلاء الكفار (الصورة الثانية من تعجله) إنما كان هو الآخر بمثابة رد فعل لتعجلهم ليوم القيامة، وهذا التعجل هو ما يدل عليه دلالة ضمنية بطريق أسلوب القصر قوله عز وجل بعد ذكر مقدمات هذا اليوم : ﴿**إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ** ⦗١٢⦘﴾ ثم قوله بعد ذكر مقدمات الموت: ﴿**إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ** ⦗٣٠⦘﴾ ونود هنا أن نلاحظ:

ـ أن الرسول ﷺ لم يتوجه إليه الخطاب في تلك السورة إلا ثلاث مرات إحداها في النهى السابق والأخريان في هاتين الآيتين.

ـ أن هذه المرات الثلاث أو الآيات الست قد وقعت جميعها بعد الإخبار عن تعجل الكافر ليوم القيامة وتساؤله الاستبعادى عن موعد وقوعه.

ـ أن نسق بناء الجملة المفيد لمعنى القصر فى الآيتين الأخريين هو عينه نسق بنائها فى قوله سبحانه في آيات النهى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** ⦗١٧⦘ **فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ**

قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)﴾ ففيهما كما فى هاتين الآيتين تحقق معنى القصر عن طريق تقديم الجار والمجرور أو الخبر (إلى ربك - علينا) على المبتدأ أو اسم إن (المستقر - المساق - جمعه وقرآنه - بيانه) .

ولعلنا نستطيع القول في ضوء هذه الملاحظات: إن تلك الآيات الست التى وردت عقب الإخبار عن تعجل الكفار ليوم القيامة قد سيقت لتثبيت قلب النبى ﷺ ومطامنة خاطره فى مواجهة هذا التعجل ، فكأن هذه الآيات تقول له: تذرع بالصبر على ما تكابده من مراء المشركين حول يوم القيامة، ولا يدفعنك تعجلهم لوقوعه إلي تعجل نزول القرآن، فإن المتكفل بإنزاله هو الخالق عز وجل لا أنت، ولا إلي التعجل عليهم فإن إليه سبحانه - لا إليك - توقيت نهايتهم في الدنيا ومستقرهم في الآخرة.

إن التساؤل الذى يطرح نفسه علينا الآن هو: ما الغرض الذي سيقت من أجله تلك السورة؟ وكيف تضافرت أو توحدت آياتها الأربعون - كل منها فى موقعها من السياق - فى سبيل تأديته؟

إن الغرض الذى سيقت له السورة فيما نرى (استرشاداً بتأمل عناصر السياق واستئناساً بما سبق) هو: **دحض صور المراء حول يوم القيامة، إقراراً لحقيقة هذا اليوم وتأكيداً لوقوعه من جهة، وطمأنة لخاطر الرسول ﷺ كيلا يدفعه ذلك المراء إلي التعجل بالقرآن أو على الممترين من جهة أخرى.**

لقد كان لهذا الغرض - بغايتيه - دوره الفعال لا فى إيثار وحدات السياق بظواهرها اللغوية أو الأسلوبية فحسب، بل كذلك فى إيثار ترتيبها فى ذلك النسق الخاص الذى تشابكت خلاله وتآزرت - بتلاقيها حول هذا الغرض - فى وحدة دلالة متماسكة.

وتجلية لمدى تآزر عناصر السيـاق فى تأدية هذا الغرض نود أن نتوقف قليلاً لاستنطاق الدلالة، أو استشفاف المغزى فى كل ظاهرة من الظواهر الأربع التالية:

أ ـ الترتيب المعكوس لأطوار الإنسان.

ب ـ أسلوب الاحتباك في منتصف السورة.

ج ـ نفى القسم فى صور السورة.

د ـ تكرار الإضراب في إثبات حقيقة البعث.

●●●

أ ـ الترتيب المعكوس:

لقد سار البيان القرآنى في مواطن كثيرة على ذكر الأطوار التى تتعاقب على الإنسان ـ منذ أن يشاء الخالق عز وجل إيجاده من العدم ـ بحسب ترتيبها في الحدوث (الحياة ـ الموت ـ البعث أو الحياة الثانية)، من ذلك على سبيل المثال قوله تبارك وتعالى:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨)﴾ [البقرة: ٢٨]، وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الجاثية: ٢٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ (٦٦)﴾ [الحج: ٦٦].

أما السياق الذي نحن بصدده فقد عكس هذا الترتيب، فبدأ أولاً بإثبات البعث: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ *﴾.

ثم ثنى بذكر حقيقة الموت: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ ۜ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (٢٩) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠)﴾.

ثم ختم بالحياة أو النشأة الأولى : ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ (٣٧) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ (٣٨) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (٣٩)﴾.

ولعل من اليسير - في ضوء ما تقدم - إدراك مدى مواءمة هذا الترتيب المعكوس لطبيعة السياق، فإذا كانت تلك السورة قد سيقت - كما أسلفنا - لدحض المراء حول يوم القيامة، فلقد كان من الطبيعى لتحقيق هذا الغرض على أكمل وجه أن يبدأ سياقها بإثبات حقيقة البعث؛ إذ إنه أكثر هذه الأطوار الثلاثة تعرضًا لذلك المراء، وعلى هذا الأساس ذاته جاء الإخبار عن أول تلك الأطوار حدوثًا (النشأة الأولى) في خاتمة السورة، إذ إن أحدًا من المشركين لم يجادل - أو لم يستطع المراء بالأحرى - فى حقيقة إيجاده من العدم، وفي أنه قد كان بعد أن لم يكن، أما الموت فقد جاء ذكره وسطًا بين هذين الطورين، لا لتوسطه بينهما فى واقع الأمر أو فى ترتيب الحدوث فحسب، بل لتوسطه بينهما كذلك من حيث درجة تعرضه لمراء هؤلاء المشركين؛ لأنهم قد أقروا بحقيقة حدوثه من جهة، وجادلوا - امتدادًا لمرائهم حول البعث - فى حقيقة محدثة عز وجل من جهة أخرى ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

ونود هنا أن نلاحظ أن تدريج هذه الأطوار الثلاثة بحسب تعرضها لمراء المشركين (**كثرة - فقلة - فانعدامًا**) قد واكبته وتساوقت مع دلالته الظواهر التالية:

١ - التدرج في تلبّث السياق إزاء هذه الأطوار: فبينما استغرق إقرار حقيقة البعث اثنتى عشرة آية (٣-١٥) استغرقت حقيقة الموت خمسًا (٢٦-٣٠)، أما النشأة الأولى فلم تستغرق سوى ثلاث (٣٧ - ٣٩).

٢ - تكرار لفظة الإنسان (الممترى فى يوم القيامة) في ثنايا إقرار حقيقة البعث، إشعارًا بتركز المراء وتعدد صوره حول هذه الحقيقة ، فلقد ذكرت هذه

اللفظة في سياق السورة ست مرات جاءت خمس منها فى آيات البعث، أما السادسة فقد وقعت بين آيات الموت وآيات النشأة الأولى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى (٣٦)﴾.

٣ ـ التدرج فى نسبة الأفعال إلي هذا الإنسان: فبينما أسندت إليه في آيات البعث خمسة أفعال مبنية للمعلوم (يحسب ـ يريد ـ يسأل ـ يقول ـ ألقى) أسند إلي ضميره فعل واحد في آيات الموت ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨)﴾، أما في آيات النشأة الأولي فلم يسند إليه أى فعل، حيث أوثر في تلك الآيات فعل التكوين وفعل الجعل (ألم يك نطفة ـ ثم كان علقة ـ فجعل منه الزوجين) وهما للخالق عز وجل وحده.

٤ ـ أخيرًا ، نود أن نلاحظ أن عدم مراء المشركين حول حقيقة النشأة الأولى لم يكن له أثر فى تأخير الآيات الثلاث التى سيقت للتذكير بها إلي خاتمة السياق فحسب، بل لقد كان له أثره كذلك في أمرين هما:

* عدم إرداف تلك الآيات بخطاب النبى ﷺ كما أردفت آيات البعث وآيات الموت ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (١٢) ـ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠)﴾ وقد سبق أن أشرنا أن خطابه ﷺ قد كان لطمأنة خاطره في مواجهة المراء.

* اتخاذ حقيقة هذه النشأة دليلاً دافعًا لتأكيد حقيقة البعث، وهذا ما يبدو جليًا فى إرداف آياتها الثلاث بذلك الاستفهام التقريرى الذى ختمت به السورة ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ (٤٠)﴾؟!

● ● ●

ب ـ أسلوب الاحتباك:

تقول المعاجم اللغوية فى مادة (ح . ب . ك) : الحبْك: الشد والإحكام

وتحسين أثر الصنعة فى الثوب، يقال: حبك الشيء حبكا: أحكمه، وحبك العقدة: قوّى عقدها ووثقها، والاحتباك: شد الإزار على الوسط، والتحبيك: التوثيق، والحُبكة: بضم الحاء: هى الحبل الذى يشد به على الوسط(١).

ويلحظ من هذه الدلالة فيما يبدو ـ كما سنرى بعد قليل ـ أطلق مصطلح «الاحتباك» في تراثنا البلاغى على كل أسلوب يراد فيه إقامة تقابل بين تعبيرين، غير أن هذا التقابل لا يتحقق ـ بسبب تبادلهما ظاهرة الحذف ـ على مستوي ظاهر العبارة أو البنية السطحية لهذا الأسلوب، ومن ثم فإن إدراكه أو تمثل الغرض منه لا يتأتى إلا إذا استدللنا على المحذوف في كل من الطرفين بمقابله المثبت فى الطرف الآخر، فالاحتباك هو ـ كما قيل في تعريفه (٢)ـ : «**أن يجعل الكلام شطرين ويحذف من كل منهما نظير ما يثبت فى الآخر**».

ومن أمثلة هذا اللون البلاغي في القرآن الكريم قوله عز وجل: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٦٧)**﴾ [يونس: ٦٧].

ففى هذه الآية الكريمة يمتّن الخالق سبحانه على عباده بنعمته عليهم فى آيتى الليل والنهار، حيث جعل لهم الليل مظلمًا كى يظفروا فيه بالراحة والسكينة بعد عناء الحركة وشقاء الكدح فى سبيل الرزق أثناء النهار، وجعل لهم النهار مضيئًا كى تتهيأ لهم فرص الحركة والعمل، وتستنير لهم سبل الانتشار والتقلب فى الأرض، ولعلنا نلاحظ أن الآية قد سلكت مسلك الاحتباك فى إبراز هذا التقابل ـ النافع للإنسان ـ بين الآيتين، حيث حذفت من آية الليل سبب السكون (الإظلام) لدلالة وصف النهار بالضياء (مبصرًا) عليه، ثم حذفت مسبب الضياء

---

(١) انظر المادة في لسان العرب، والمعجم الوسيط، وكذا: المفردات (١٠٦).

(٢) انظر: الوسيلة الأدبية (جـ٢/ ١٤٦).

أو ما يترتب عليه (الحركة والانتشار فى الأرض) لدلالة السكون في آية الليل (لتسكنوا فيه) عليه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مزية هذا الأسلوب أو قيمته الفنية لا تتمثل - كما قد يتبادر إلي الذهن - في كونه صورة من صور الحذف ولونًا من ألوان الإيجاز فى التعبير فحسب، بل إنها تتمثل كذلك فى أنه - فى موقعه - يكون بمسلكه الدلالى الخاص هو الأكثر ملاءمة للسياق ووفاء بالغرض المراد، فنحن حين نتأمل الآية السابقة يتبين لنا أن اللفظين اللذين أوثر ذكرهما (لتسكنوا - مبصرًا) هما - معًا - ركيزة المعنى أو الغرض الذى سيقت لتأديته ، فإذا كان هذا الغرض كما أسلفنا هو امتنان المولى على عباده بنعمه عليهم فى تقلب الليل والنهار، فإن مناط ذلك الامتنان في أولهما هو المسبب لا السبب، وفى الثانى هو السبب لا المسبب، أو لنقل بتعبير آخر: إن النعمة الممتن بها في آية الليل هى نعمة السكون لا الظلمة المهيئة له، وفي آية النهار هي نعمة الضياء لا الحركة المترتبة عليه.

الوظيفة التعبيرية لمثل هذا الأسلوب - إذن - هى التوصل من خلال المزاوجة بين ظاهرتى الحذف والذكر إلى إبراز الخيطين الأصيلين اللذين ينعقد عليهما المعنى وتتوثق بهما علاقة التعبير بالغرض، فكأن اللفظين اللذين يؤثر ذكرهما فى طرفى التقابل **(وهذا وجه تسمية هذا الأسلوب احتباكًا)** هما بمثابة طرفى الحبكة التى لا تؤدى وظيفتها فى شد الوسط إلا بعد تلاقيهما وانعقادهما معًا.

فى ضوء هذا الاستطراد (الذى أحسسنا بضرورته) نود أن نتوقف لاستجلاء دلالة هذا الأسلوب فى قوله عز وجل فى السورة التى نحن بصددها: ﴿كَلاَّ بَلْ

تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ ﴿٢١﴾ ﴾[1] .

وتجدر الإشارة فى البداية إلى أن هاتين الآيتين قد وقعتا فى منتصف السورة تمامًا؛ فقبلهما فى السياق تسع عشرة آية، وبعدهما كذلك تسع عشرة آية ، ولعلهما ـ والله أعلم بمراده ـ قد وقعتا هذا الموقع لأن المعنى الذى تتمخضان عنه قد كان بمثابة المحور الذى تلتف حوله عناصر السياق في تلك السورة والنواة الأساسية للغرض الذى سيقت لتأديته، ولعل مما يدعم هذا التصور تحول مسار السياق عند هاتين الآيتين عن طريقى الإفراد والغيبة (**أيحسب الإنسان ... بل يريد الإنسان ... بل الإنسان على نفسه بصيرة**) إلي طريقى الجمع والخطاب (**كلا بل تحبون... وتذرون**) ـ فإذا ما أضفنا إلي ذلك أن السياق قد عاد بعد هاتين الآيتين مرة أخرى إلي طريقى الإفراد والغيبة[2]، (**وظن... فلا صدق ولا صلى ، كذب وتولي ، ذهب ، ألم يك...**) أدركنا خصوصية الدور التعبيرى الذى تنهض به هاتان الآيتان فى سياق السورة الكريمة، فكأنهما في مسار هذا السياق ـ بهذا التحول ـ بمثابة الصوّة التى يستدل بها السائر على معالم الطريق.

لقد سلكت الآيتان كما نرى مسلك الاحتباك في إبراز التقابل بين حب المشركين للعاجلة وإقبالهم عليها من جهة، وكراهيتهم للآخرة وتركهم لها من جهة أخرى؛ حيث أوثر فى أولاهما ذكر الحب كى يدل على كراهيتهم للآخرة فى الثانية، وأوثر فى الثانية ذكر الترك كى يدل على إقبالهم على العاجلة فى

---

(١) هذا على قراءة الفعلين بالتاء (تحبون ـ تذرون)، أما على قراءتهما بالياء فإن التحول أو الالتفات يكون عن طريق الإفراد إلي طريق الجمع فحسب.

(٢) فيما عدا قوله عز وجل : ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٥﴾ ﴾ ، فلقد خرجت هاتان الآيتان عن طريق الغيبة، غير أنهما سارتا على طريق الإفراد.

الثانية[1]. وبالتأمل نتبين قيمة إيثار ذكر الحب والترك (دون الإقبال والكراهية) فى هذا المسلك، تلك القيمة التى تتجلى فى ضوء ملاحظة ما يلى:

* أن الحب والترك ـ من جهـة ـ هما ركيزتا المعنى المراد مـن هذا التقابل؛ فـهمـا معًـا قوام المسلك الضـال الذى سلكه هؤلاء المشـركون الممـارون في يوم القيامـة، وهما معًا كذلك سـبب العاقبة الوخيـمة التى تنتظرهم عند حلول هذا اليوم، تلك العاقـبة التى لا تترتب على مجـرد إقبالهم على العاجلة وكـراهيتهم للآخرة؛ لأن الإقبال على الدنيا دون حب لا يكون إيثارًا لها وانغماسًا مطلقًا فى آنياتها الزائلة [2]؛ ولأن كراهية الآخرة لا تكون سببًا لشؤم العاقبة وسوء المصير ما لم يستتبع الإعراض الكلى عنها والغفلة المطلقة عن الاستعداد لها.

* أن الحب والترك ـ من جهة أخرى ـ همـا المحوران اللذان دارت حولهما عناصر السيـاق فى السورة الكريمة، **فلقد كـان حب المشركين للـعاجلة** ـ كـمـا سيتـضح لنا ذلك بعد قليل ـ هو في النصف الأول من السياق مـرد مرائهم حول حقيقة البعث وتعجلهم ليوم الـقيامة، وسؤالهم المتكرر عن موعد حدوثه، **أمـا تركهـم للآخرة** فقد ترتبت عليه أو انـتظمت في سلكه كل عناصر النصف الثانى من السـياق[3]؛ فهذا الترك هو سبب تعلق نفوسهم بالترك هملاً دون تكليـف أو حسـاب ﴿**أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى** (٣٦)﴾، وهـو أيضًا السبب فى غفلتهم عن تذكـر الموت أو النشأة الأولى وتركـهم التأمل فـيهمـا بوصفـهمـا مقـدمتين للآخرة، ودليلين دافعين على حتمية حدوثها ، وهذا الترك كذلك هو سر تركهم

(١) انظر : نظم الدرر : (جـ٢١/ ١٠٤).

(٢) لأن الإقبال فى تلك الحال لا يتنافى مع الإيمان بالآخرة والاستعداد لها بصالح الأعمال ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...**﴾ [القصص: ٧٧].

(٢) وهذا المسلك هو ما يصوره قوله سبحانه : ﴿ **إِنَّ هَؤُلاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلاً**﴾ [الإنسان: ٢٧].

الأعمال الصالحة المنجية فيها ﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلَّىٰ (١٣)﴾، وتركهم الإقبال عليها أو الاستجابة للتـذكير الصادق بها، فهم لم يجعلوها ـ كالعـاجلة التى يحبونها ـ نصب أعينهم وقبلة وجوههم، بل لقد اسـتدبروها واستدبروا الداعين إلي التسليم بها، فجعلوهم كـما جعلوها وراءهم أو من خلف ظهورهم ﴿وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (٣٢) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ (٣٣)﴾،ومن ثم كان جـزاء وفاقًا لهذا الاسـتدبار أن يتوقعوا مداهمة العذاب لهم ـ عند حلولها ـ لا من الأمام بل من الخلف ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٤) تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (٢٥)﴾؛ فالفاقرة هـى كما قيل[1] قاصـمة الظهر، يقال: فقرته الفاقرة ،أى نزلت به داهيـة عظيمة كسرت فقار ظهره!! . . على هذا النحو دارت جل عناصـر السياق فى تلك السورة حـول حب المشركين للعاجلة وتركـهم للآخرة، فكأن الحب والترك همـا فى نسيج هذا السيـاق بمثابة خيطين أصيلين يتشابك أولهما مع بدايته (نفى القسم) ويتواصل الآخر مع نهايته (أليس ذلك بقادر على أن يحـيى الموتى) ويلتقيان (أو ينعقـدان) عند المنتصف في ثنايا هذا التقابل الماثل في الآيتين!!

* أن الحب والترك ـ من جهـة أخيرة ـ هما الدليلان اللذان ارتكز عليـهما السياق فى دحضه لمراء المشركين حول يوم الـقيامة (الغرض الذي سيقت من أجله السورة) وسوف نرى عند تأمل الإضراب المتكرر وجه الاستدلال بالحب فى أولى الآيتين، أما وجه الاسـتدلال بالترك في الثانيـة فهو ما يتجلـى فى ضوء ملاحظة أمرين :

الأول: إيثـار مادة التـرك فى الفـعل «وتذرون» دون أى مادة أخـرى بديلة كالنفى أو الإنكار مثلا (وتنفون ـ تنكرون).

---

(١) انظر: بصائر ذوى التـمييـز : (جـ ٤ / ٢٠٩) ، والكشاف : (جـ ٤ / ١٦٥ ـ ١٦٦) وتفسـير أبى السعود : (جـ٩/٦٨).

الثانى: إيثار إيقاع هذا الفعل على «الآخرة» ذاتها لا على الاستعداد لها أو الإقبال عليها أو التأمل في مقدماتها، أو ما إلى ذلك من الأعمال التى لم يزاولها هؤلاء المشركون فعلا كما أوضحنا فى الفقرة السابقة، ففى هذين الإيثارين ـ والله أعلم ـ إشعار بأن حقيقة الآخرة ماثلة حتى فى نفوس هؤلاء المشركين، لا يستطيعون لها دفعًا ولا يملكون إزاءها نفيًا، وأن صور مرائهم فيها ليست في حقيقة الأمر إلا محاولات يائسة لاقتلاع جذورها من دخائلهم؛ إذ من المسلم به أن مادة الترك إنما تعنى الطرح أو الاستدبار لا النفى أو الإنكار، ومغزى ذلك أن ترك هؤلاء المشركين للآخرة لا يعنى امّحاء صورتها فى نفوسهم، أو إلغاء وجودها فى بواطنهم، وإنما هو فى واقع الأمر دليل دامغ على حقيقة هذا الوجود!!

هل نستطيع القول في ضوء هذه الآية الكريمة: إن السياق قد عمد فى إقراره لحقيقة الآخرة إلى تعرية نفوس الممارين فيها للكشف عن مثول تلك الحقيقة ـ على نحو ما ـ فيها؟ وهل يحق لنا أن نلاحظ أثر هذه التعرية فى طمأنة خاطر الرسول ﷺ كيلا تؤسيه كثرة المراء؟

لعل في النقطتين التاليتين ما يدعم هذا القول.

• • •

ج ـ نفى القسم في صدر السورة:

﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ① وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ②﴾.

لقد تعددت صور الخلاف بين المفسرين حول هاتين الآيتين، فقد اتفقوا على أن «لا» فى الآية الثانية هى للنفى، أما فى الآية الأولى فقد اختلفوا حولها، فلقد قيل: ـ فى رأى ـ إنها زائدة كما زيدت فى قوله سبحانه: ﴿لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ

﴿الْكِتَابِ﴾ وقوله : ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ﴾ ، وقيل - في رأى ثان - : إنها لام الابتداء أشبعت فتحتها فظهرت الألف، وأقسم خبر لمبتدأ محذوف، والمعنى: لأنا أقسم ، وقيل - فى رأى ثالث -: إنها للنفى، غير أن القائلين بهذا الرأى قد اختلفوا فى تحديد المنفى بها، فلقد قيل: إنها لنفى كلام سابق عليها، كأن المشركين حين أنكروا البعث قيل لهم: لا ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل: أقسم بيوم القيامة، أى أن أصحاب هذا الرأى يرون ما يراه أصحاب الرأيين السابقين من أن الآية الكريمة قد سيقت لإثبات الإقسام بيوم القيامة، وعلى هذا الأساس قيل: إن الله عز وجل أقسم بيوم القيامة ولم يقسم بالنفس اللوامة، وقيل فى رأى آخر: إن «لا» ليست لنفى كلام سابق على القسم بل هي لنفى القسم ذاته، والتقدير: إنى لا أقسم بيوم القيامة تعظيمًا له، فهو أعظم وأجل من أن يقسم عليه، أو لا أقسم عليه لإثباته فهو أظهر وأجلى من أن يثبته القسم.

كما اختلفوا في تفسير المراد بالنفس اللوامة: فلقد قيل: إنها كل نفس برّة كانت أو فاجرة، وقيل أيضًا: هى النفس التقية التى تلوم النفس العاصية يوم القيامة ، وقيل كذلك: هى النفوس الشريفة التى لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الطاعة ،وقيل: بل هى نفوس الأشقياء، فإنها تلوم نفسها على ما صدر منها من المعاصى يوم القيامة، وقيل: هى نفس آدم عليه السلام التى لم تزل تلوم على فعلها الذى خرجت به من الجنة.

كما اختلفوا كذلك حول وجه المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة (تبعًا لاختلافهم حول المراد بتلك النفس) ومما قيل في ذلك:

---

(١) انظر فى وجوه الخلاف حول هاتين الآيتين : الكشاف : (جـ٤/ ١٦٣)، والتفسير الكبير (جـ ٢٠/ ٢١٤ ـ ٢١٦) ، والبحر المحيط : (جـ٨/ ٣٨٤) ، وروح المعانى: (جـ١٩/ ١٣٥)، ومشكل إعراب القرآن:(جـ٢/ ٧٧٦) ، والمحرر الوجيز : (جـ ٦/ ١٧١ ، ١٧٢)، والتحرير والتنوير : (جـ١٤/ ٣٣٨، ٣٣٩).

= أن النفس اللوامة هي صاحبة الفوز والنجاة فى يوم القيامة.

= أن المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفس اللوامة، أعنى سعادتها وشقاوتها.

= أن أكثر لوم النفس إنما يقع فى ذلك اليوم؛ فإن من طلبه الملك طلب عرض وحساب يلوم نفسه فى كونه لم يبالغ فى العمل بما يرضى الملك والإخلاص في موالاته[1].

ولعلنا فى ضوء طبيعة الغرض الذي سيقت من أجله السورة، واستئناسًا بما انتهينا إليه في الفقرة السابقة، نستطيع وسط غبار هذا الخلاف المحتدم تلمس الطريق إلي فهم المراد من الآيتين الكريمتين، وإدراك مدى تآزرهما مع غيرهما من عناصر السياق فى وحدة دلالة متماسكة، فنحن نرجح القول بأن «لا» في كلتا الآيتين لنفى القسم، كما نميل إلي الرأى القائل بأن نفى القسم لا يفيد تعظيم المقسم عليه، بل يفيد تأكيد إثباته والإشعار بأنه ـ لثبوته في ذاته ـ لا يحتاج إلى قسم؛ إذ إن إثبات المعنى عن طريق نفيه هو آكد لثبوته كما فى قولنا: لا أوصيك بفلان تأكيدًا للتوصية، وقولنا: بغير يمين تأكيدًا للثقة التى لا تحتاج معها إلى يمين[2].

أما النفس اللوامة فلعل المراد بها فى هذا السياق ـ والله أعلم ـ نفس ذلك الإنسان المماري فى يوم القيامة، والذى تكرر ذكره فى تلك السورة ست مرات جاءت أولاها بعد ذكر هذه النفس مباشرة: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ** ③﴾، أما وصف هذه النفس بكونها «لوامة» ذلك الوصف الذى ينبئ عن التكرار والإعادة كما قيل. فهو للدلالة على أنها نفس حائرة قلقة لا يقر لها

---

(١) انظر: التفسير الكبير: (جـ ٣٠ / ٢١٦).

(٢) انظر: التفسير البيانى للقرآن. د/ عائشة عبدالرحمن (جـ١/ ١٦٦)، ونظم الدرر: (جـ٢١/ ٨٥).

قرار، ولا تثبت بهذا الإنسان على حال ؛ فهى إذ تدفعه بحبها للعاجلة إلى المراء حول حقيقة الآخرة لا تستطيع أن تخدع ذاتها عـن تلك الحقيقة الثابتة فيها برغم هذا المـراء: ﴿بَلِ الإنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤)﴾، **ومن ثم يظل ذلك الإنسـان فى صراع دائم بين حقيقة الآخرة التى يدركها وحب العاجلة الذى يدفعه إلى المماراة فيها.**

إننا بناء على ذلك نستبعد الأقوال الثلاثة السابقة التى ذكرها المفسرون فى بيان المناسبة بين يوم القيامة والنفس اللوامة، فاللوم أو التلوّم فيما نحس ليس وصفًـا لحال تلك النفس عند تحدد مـصيرها في هذا اليوم (وهو مـا دارت حوله تلك الأقوال)، بل هو وصف لتـوترها وتقلب أحوال صاحـبها في الدنيـا بسبب مثول حقيقة هذا اليوم فـيها، ومؤدى ذلك أن السورة الكريمة إذ قيدت النفس فى تلك الآية بهذا الوصف إنما أرادت ـ تلبية للغرض المسوقة له ـ المبادرة بسوق أقوى الأدلة الداحضـة لمراء المشركين حول يوم القيـامة، فإذا كان فى نفى القـسم بهذا اليوم فى أولى الآيتين تأكيد لحقيقتـه وحتمية حدوثه، فإن في نفى القسم بالنفس اللوامة فى الـثانية (وهذا فـيما نرى وجـه المناسبـة بين الآيتين) تأكيـدًا لمثول هذه الحقيقة فى نفوس هؤلاء المشـركين أو المتمارين أعينهم، الأمر الذى يدمغ مراءهم حولها ويقوضه من أساسه!!

وإذا كانت الآية الثانية قد أكدت من خلال نفى القسم ثبوت حقيقة الآخرة فى نفوس المشركين فإن الآيات التالية لها قد ارتكزت على هذا الثبوت فى تعريتها لمرائهم حولها، وهذا ما يتجلى من خلال تأمل الظاهرة التالية .

● ● ●

د. تكرار الإضراب:

لقد ورد حرف الإضراب «بل» ثلاث مرات في النصف الأول من السياق، وقع في أولاها بعد الاستفهام التوبيخي عن مماراة الإنسان في حقيقة البعث: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ (٣)﴾، وذلك في قوله سبحانه في الآية الخامسة ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (٥)﴾ ووقع في الثانية في صدر الآية الرابعة عشرة ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤)﴾، ووقع في الثالثة مسبوقًا بحرف الردع والزجر «كلا» في الآية العشرين ﴿كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠)﴾.

وبداية نود الإشارة إلى أن أحدًا من المفسرين لم يتوقف لبيان نوع الإضراب الثالث «كلا بل . .» وهل هو إبطالي أو انتقالي؟ أما الإضراب الثاني «بل الإنسان. .» فإن الذين تعرضوا له منهم رجحوا القول بأنه انتقالي لا إبطالي، ومن هؤلاء ابن عطية الذي ينص على أن قوله تعالى: (بل الإنسان) إضراب بمعنى الترك لا على معنى إبطال القول الأول[1]، وقد أضاف كثير من هؤلاء المفسرين القول بأن الانتقال في الآية الكريمة هو على معنى الترقي على أساس أن الحال التي تصورها أو تخبر عنها في ذلك الإنسان هي أرقى من الحال التي تخبر عنها الآية السابقة عليها، والتقدير: ينبأ الإنسان بأعماله في ذلك اليوم بل هو في الحقيقة لا يحتاج إلى أن يخبره غيره فإنه يومئذ عالم بتفاصيل أحواله شاهد على نفسه[2]، أما الإضراب الأول: «بل يريد الإنسان. .» فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنه إبطال لإنكار البعث في الآية السابقة عليه، والتقدير: دع تعنيفه على هذا الإنكار فإنه أشط من ذلك وأنّى يرتدع وهو يريد ليدوم على فجوره[1]،

---

(١) المحرر الوجيز: (جـ ١٦ / ١٧٥).

(٢) انظر: روح البيان: (جـ ١٠/ ٢٤٧)، وتفسير أبي السعود: (جـ٥/ ٧٤)، والتحرير والتنوير: (جـ ١٤/ ٣٤٧).

وذهب آخرون إلى أنه لا يعنى الإبطال بل الترك والانتقال، يقول ابن جزىّ الكلبى فى ذلك: «وليست بل هنا للإضراب عن الكلام الأول بمعنى إبطاله وإنما هى للخروج منه إلى ما بعده»[2] ،وهذا بعينه ما ارتضاه أبوحيان فى بيانه لمعنى الإضراب فى الآية الكريمة، فهو يقول في تعقيبه على رأى الكشاف: «وقال الزمخشرى: بل يريد عطف على أيحسب، فيجوز أن يكون مثله استفهامًا وأن يكون إيجابًا على أن يضرب عن مستفهم عنه إلى آخر أو يضرب عن مستفهم عنه إلى موجب.. وهذه التقادير الثلاثة لا تظهر وهى متكلفة ، بل المعنى الإخبار عن الإنسان من غير إبطال لمضمون الجملة السابقة[3]...».

والحقيقة أننا مستأنسين بطبيعة الغرض الذي سيقت له السورة الكريمة وبما ألمحنا إليه فى الفقرة السابقة نرجح أن الإضرابات الثلاثة (لا الأول والثانى فحسب) لا تفيد معنى الإبطال بل الترك والانتقال. وأن الانتقال فى ثلاثتها (لا في الثانى فقط) يتضمن معنى الترقى، ولتوضيح هذا وذاك، وتجلية طبيعة الدور الذى نهضت به تلك الظاهرة فى سياق السورة الكريمة نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن الإضرابات الثلاثة قد وقعت فى ثنايا الإخبار عن مراء الإنسان حول يوم القيامة، ذلك الإنسان الذى كرر ذكره فى الإضرابين الأولين (بل يريد الإنسان... بل الإنسان) وأسند الفعل إلي ضميره بعد الالتفات فى الإضراب الثالث (كلا بل تحبون).

* أن الجانب النفسى أو الشعورى لهذا الإنسان هو مناط هذا الإضرابات الثلاثة، فمتعلقاتها هى الأحوال الشعورية أو النزوعية التى تنضوى عليها نفس

---

(١) انظر : الكشاف : (جـ ٤ / ١٦٤) ، وروح المعانى : (جـ٢٩/١٣٨).

(٢) كتاب التسهيل(جـ٤/ ١٦٤) ، وانظر : المحرر الوجيز : (جـ١٦ / ٣٧١).

(٣) البحر المحيط : (جـ٨/ ٣٨٥).

هذا الإنسان، والتى يرتبط كل منها بصورة أو بأخرى بمرائه حول هذا اليوم، فبينما يخبرنا أولها عن حال الإرادة أو النزوع النفسى إضرابًا عن حال الحسبان ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۝٣... بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۝٥﴾، يخبر أوسطها عن حال ثالثة هى حالة العلم أو الإدراك اليقينى ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝١٤﴾ ،كما يخبر الأخير عن حال رابعة هى حال الحب ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ۝٢٠﴾ ، وبالتأمل يتبين لنا أن كل حال لاحقة من تلك الأحوال لا تنفى وجود سابقتها (الأمر الذى يترجح فى ضوئه كون الإضراب انتقاليًا لا إبطاليًا)؛ إذ إن ما يريده السياق من إبراز تلك الأحوال هو الإخبار عن مثولها مجتمعة ـ رغم التباين بينها ـ فى نفس هذا الإنسان، الأمر الذى يعنى قلق هذه النفس وتوترها بسبب تقلبها بين تلك الأحوال، فكأن السورة الكريمة قد أرادت من خلال ظاهرة الإضراب المتكرر تفصيل الأسباب التى جعلت نفس هذا الإنسان (لوّامة).

* أن هذه الأحوال النفسية الأربع (الحسبان ـ الإرادة ـ اليقين ـ الحب) قد رتبت فى نسق تطورى صاعد تنعكس فى ثناياه طبيعة الترقى الذى تفيده ظاهرة الإضراب من جهة، والمنهج الذى سلكه السياق فى إبطال مرائهم حول يوم القيامة من جهة أخرى... ولتجلية طبيعة هذا النسق نود أن نتوقف قليلاً إزاء دلالة كل حال من تلك الأحوال:

١ـ الحسبان:

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۝٣﴾ .

وبداية نود أن نلاحظ أنه: بينما أوثر فعل الحسبان فى تلك الآية للتعبير عن جدل ذلك الإنسان في حقيقة البعث أو الآخرة ـ أوثر فعل الظن فى آية لاحقة للتعبير عن توقعه الموت أو الفراق فى لحظات الاحتضار ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ

﴿٢٨﴾ ـ يقول الراغب فى التفرقة بين هاتين المادتين : «الحسبان أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر الآخر بباله فيحسبه ويعقد عليه الإصبع، ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك ويقارب ذلك الظن، لكن الظن أن يخطر النقيضين بباله فيغلب أحدهما على الآخر[1]»، ولعلنا نستطيع القول فى ظل هذا الفارق: إن فى إيثار أولى الآيتين لفعل الحسبان (دون فعل الظن أو العلم مثلاً) إشعارًا بأن مراء ذلك الإنسان فى حقيقة البعث أو الإحياء بعد الموت لا يعززه يقين راسخ فى أرجاء نفسه، إذ إن هذه الحقيقة ماثلة بالرغم عنه ـ لوضوح أدلتها اليقينية فى تلك النفس ـ ، غير أنه يتجاهلها أو يتغافل عنها فلا يخطرها أو يخطر أدلتها بباله عندما يندفع نحو هذا المرء: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾(يس: ٧٨).

٢ـ الإرادة :

﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ﴿٥﴾﴾ .

لقد سبق أن رجحنا أن الفعل «يفجر» في الآية الكريمة هو من الفجر (الدال على تعجل هذا الإنسان ليوم القيامة) لا من الفجور، وهنا نضيف أن فى إيقاع فعل الإرادة على هذا الفعل تعرية لحال نفسية أدل من سابقتها (الحسبان) على مثول حقيقة الآخرة في نفس هذا الإنسان؛ فالإرادة ـ كما يقول الراغب ـ «منقولة من راد يرود إذا سعى فى طلب شيء، والإرادة فى الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعل اسمًا لنزوع النفس إلي الشيء..[2]»، ومغزى ذلك أنه إذا كانت حال الحسبان تعرى إغفال ذلك الإنسان لحقيقة الآخرة الماثلة فى نفسه ،فإن حال الإرادة تعرى قلقه النفسى بسبب هذا المثول ـ ذلك القلق الذى يقض مضجعه فيحرك فى نفسه داعية النزوع إلي تعجل يوم القيامة ، شأنه في ذلك

(١) المفردات (١١٨/١١٩) ، وانظر : الفروق اللغوية : (٧٩ ـ ٨٠).

(٢) السابق : (٢٠٦).

شأن الطالب المهمل الذى يتعجل يوم الامتحان فى محاولة يائسة للتخلص من شبحه المخيف الجاثم على صدره!!

٣ـ اليقين:

﴿ بَلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ (١٥) ﴾.

لقد تعددت وجوه اختلاف المفسرين حول هاتين الآيتين : **لقد اختلفوا فى إعراب الآية الأولى**، فقيل فى رأى: إن الإنسان مبتدأ وبصيرة خبره، وعلى نفسه متعلق ببصيرة بتقدير على أعمال نفسه، وقيل فى رأى آخر: إن بصيرة مبتدأ ثان والمراد به قرين الإنسان من الحفظة ، وعلى نفسه خبر المبتدأ الثانى مقدم عليه، ومجموع الجملة خبر عن المبتدأ الأول (الإنسان)، واختار أبو حيان ـ فى رأى ثالث ـ أن تكون بصيرة فاعلاً بالجار والمجرور وهو الخبر عن الإنسان، **كما اختلفوا كذلك** حول معنى بصيرة، فقيل: إنها تعنى الحجة، والتقدير: بل الإنسان حجة وبينة واضحة على نفسه ، وقيل: إنها تعنى الشاهد، والمراد شهادة جوارح الإنسان عليه يوم القيامة، وقد استدل أصحاب هذا الرأى بقوله عز وجل: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٤) ﴾ [النور: ٢٤] ، **كما اختلفوا أيضًا** حول الهاء فى «بصيرة» فقيل: إنها هاء المبالغة كالهاء في قولهم: داهية وعلامة وراوية، وقيل: إنها تاء التأنيث، على أساس أن اللفظة نعت لاسم مؤنث، والتقدير: عين بصيرة أو حجة بصيرة، **كما اختلفوا حول** معنى لفظة «معاذيره» فقيل: هى جمع معذرة أو اسم جمع لها، والمعنى أن الإنسان وإن اعتذر عن نفسه وجادل عنها وأتى بكل عذر وحجة فإنه لا ينفعه ذلك، لأنه شاهد على نفسه، وقيل: المعاذير الستور واحدها معذار، وهذا القول هو ما ذهب إليه الضحاك والسدّى والفراء والمبرد وغيرهم، والمعنى عليه: أن الإنسان وإن أسبل الستر ليخفى ما يعمل فإن نفسه شاهدة عليه[1].

---

(١) انظر في هذا الخلاف : التفسير الكبير : (جـ ٣٠/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)، والبحر المحيط : (جـ٨/ ٣٨٦ =

وقبل أن نختار الرأى الذي نرتضيه فى كل وجه من وجوه هذا الخلاف نود الإشارة إلى أن المفسرين قد اتفقوا ـ برغم هذا الخلاف المحتدم ـ علي أن الآيتين الكريمتين تصفان حال هذا الإنسان يوم القيامة، وأن الإضراب فى أولاهما هو عن مضمون الآية السابقة عليها ﴿**يُنَبَّأُ الإنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ**(١٣)﴾، وأن المعنى هو : ينبأ الإنسان بأعماله، بل فيه ما يجزئ عن الإنباء؛ لأنه في هذا اليوم يكون عالمًا بتفاصيل أحواله شاهدًا على نفسه بما عملت.

والواقع أن السياق لا يأبى ـ بل لعله يرجح ـ القول بأن هاتين الآيتين تصفان حالاً من الأحوال التى تنطوى عليها نفس هذا الإنسان فى الدنيا، وأنهما بذلك تمثلان حلقة فى سلسلة ذلك الإضراب الذى تكرر فى النصف الأول من سياق السورة فى سبيل تعرية نفس هذا الإنسان، والكشف عن أحوالها وحقيقة دخائلها، دحضًا لمرائه حول يوم القيامة.

إننا بناء على هذا الرأى الذى نميل إليه فى فهم الآيتين وفى تصور علاقتهما بالسياق **نرجح فى إعراب أولاهما الرأى القائل** بأن الإنسان مبتدأ، وبصيرة خبر، وعلى نفسه متعلق ببصيرة، غير أنا لا نرى ما يراه أصحاب هذا الرأى من أن ثمة مضافًا محذوفًا قبل النفس، والتقدير: على أعمال نفسه، فالتعلق فيما نرى هو تعلق البصر أو البصارة بالنفس ذاتها، وأما «بصيرة» فإننا نرجح القول بأن الهاء فيها للمبالغة، وكذا القول بأن معناها: شاهد أو مراقب، غير أنا نحس ـ والله أعلم ـ أنها بهذا القول لا تخبر عن شهادة الجوارح على الإنسان يوم القيامة بل عن شهادة هذا الإنسان على خبيئة نفسه فى الدنيا ، أعني مراقبته أو إدراكه

= ٣٨٧)، وروح المعانى: (جـ٢٩/ ١٤٠ ـ ١٤١)، والمحرر الوجيز : (جـ١٦/ ١٧٥) ، والجامع لأحكام القرآن : (جـ١٩/ ٩٩ ـ ١٠١) ، وتفسير القرآن العظيم : (جـ٤/ ٤٤٩) ، وروح البيان : (جـ١٠/ ٤٢٧).

اليقينى للحقيقة الماثلة فيها، والتى يحاول بمرائه جاهدًا إخفاءها، وأما «معاذيره» فإننا نرجح بصددها الرأى القائل بأنها تعنى الستور، ولعل فى الفعل «ألقى» ما يدعم هذا الترجيح؛ إذ إن الإلقاء هو أكثر ملاءمة للستور لا للأعذار، والمراد بالمعاذير ـ بهذا المعنى ـ هو صور مراء هذا الإنسان حول يوم القيامة، والتى قد تستر دخيلته وحقيقة ما تنطوى عليه نفسه تجاه هذا اليوم عن الآخرين.

الآيتان الكريمتان فى ضوء ما تقدم ـ إذن ـ تخبران عن أكثر أحوال هذا الإنسان تعرية لمرائه حول حقيقة الآخرة، أعنى حاله عندما يثوب إلى نفسه فيصبح فى مواجهة صريحة معها لا مع الآخرين، لقد رصدت حال الحسبان غفلته عن مثول هذه الحقيقة التى يمارى حولها فى نفسه، ثم كشفت حال الإرادة عن قلقه أو توتره النفسى بسببها، أما تلك الحال فقد فضحت إدراكه اليقينى لعبثية مرائه حولها، وإحساسه بأن كل صور هذا المراء ليست إلا ستورًا لا تحجب وعيه بها ولا تخدعه ـ وإن حاول بها خداع الآخرين ـ عن إدراكها.

ما سبب مراء هذا الإنسان ـ إذن ـ فى حقيقة تدركها نفسه وتعيها بصيرته؟

إنه حب العاجلة... سبب البوار والخسران!!

● ● ●

٤ ـ الحب:

﴿كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾.

لقد انتهى عند هذه الآية الكريمة ـ التى وقعت فى نهاية النصف الأول من السياق ـ خيط الإضراب المفيد فى خطواته الثلاث لمعنى الترقى، وقد اقترن حرف الإضراب فيها كما نرى ـ خلافًا للإضرابين السابقين ـ بأداة الردع والزجر «كلا»، ولعل هذا وذاك ـ والله أعلم بمراده ـ للإشعار بأن حب هذا الإنسان لعاجلته هو

أشد أحـواله النفسـية خطـرًا وأبعـدها أثرًا فـى ضلال موقفـه من الآخرة. . . إنه يعلم ـ فى قـرارة نفسه ـ بأن ثـمة آخرة (لإدراكـه لحقـيقة الموت الذي يـتخطف الأحيـاء من حوله من جـهة، ثم تيـقُّنه من حقـيقة إحـيائه بعـد عدم من جـهة أخرى)، غيـر أن علمه بها يظل بسبب حبـه للعاجلة عاجزًا سلبيًّـا لا يدفعه إلى الاستـعداد لها بالأعـمال الصالحة ، بـل إن هذا الحب ليحفـزه على النقيض من ذلك إلى المراء حول حقيقتها ـ غافـلاً أو متغافلاً عنها ـ حينًا ، ثم إلى تعجلها ـ حال تذكـرها ـ فى محـاولة للروغـان أو التخلــص منها حينًا آخـر. . . وهكـذا تظل نفس هذا الإنسان (اللوّامة) تتقلب بين أحوالهـا الثلاث السابقة ، وكأنها فى هذا التقلب تدور فى خط دائرى محوره حب العاجلة.

بقى أن نلاحظ أن الخط التطورى الذي سلكه الإضراب في ترتيب هذه الأحوال الأربع (الحسبان ـ الإرادة ـ العلم أو اليـقين ـ الحب) قد واكبه وتآزر معه خط تطورى موازٍ فى نسق التعبير أو طريقة بناء الجملة:

فبيـنما جاءت حال الحـسبان في صيغة الاستـفهام الإنكارى المناسب لحال الغفلة: ﴿ **أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ** ﴿٣﴾ ﴾.

جـاءت حـال الإرادة فى الإضراب الأول بصيغة المضـارع الموائمة بدلالتها على التجـدد لمعنى القلق وعدم الاسـتقـرار النفسى: ﴿ **بَلْ يُرِيدُ الإِنسَـانُ لِيَـفْـجُـرَ أَمَامَهُ** ﴿٥﴾ ﴾.

وجاءت الحـال الثالـثة فى الإضراب الثانى بصيغة الجـملة الاسمية الملائمة بدلالتها على الثـبوت؛ لثبوت العلم ورسوخ الحقيـقة المدركة فى النفس: ﴿ **بَـلِ الإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ** ﴿١٤﴾ ﴾.

أما الحال الرابعة فى الإضراب الأخير «الحب» فقد حدث التحول في مسار

السياق عندها ـ كما أسلفنا ـ عن الإفـراد والغيبة إلى الجمع والخطاب: ﴿ كَـلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) ﴾.

ذلك التحول اللافت إلى عمق تجذر هذا الحب فى نفوس هؤلاء المشركين، ومدى فعاليته فى مرائهم حول يوم القيامة.

المبحث الثاني

تناسب الفواصل القرآنية
(إيقاع وتعبير)

تعليق على أحكام هذا التناسب
لدى ابن الصائغ الحنفي

أشار السيوطى فى كتـابه : (الإتقان فى علوم القرآن) إلي أن ابن الصائغ[1] الحنفى قد ألف فى تناسب الفواصل القرآنية كتابًا أسماه «إحكام الراى فى أحكام الآى» قال فيه:

«اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصـول، وقد تتبـعت الأحكام التى وقعـت فى أواخر الآى مـراعاة لـلمناسبـة فعثرت منها على نيف عن الأربعين حكمًا..[2]».

وبتـأمل الأحكام التى أوردها ابن الصائـغ بعد هذا النص يتـبين لنا أن كل طائفة منها تنطوى تحت إحدى الظواهر التعبيرية[3] التالية:

أ ـ التقديم أو التأخير:

* تقديم المعمول على عامله، أو على مـعمول آخر أصله التقديم، أو على الفاعل.

* تقديم ما هو متأخر فى الزمان.

* تقديم الفاضل على الأفضل.

* تقديم الضمير على ما يفسره.

---

(١) هو شمس الديـن محمـد بن عبدالـرحمن بن على بن أبي الحـسن الزمردى بن الصائغ المـتوفى سنة ٧٧٦هـ. نسبت إليه كتـب التراجم غير الكتاب الذي نحن بصدده (والذى لا يزال مـفقودًا حتى الآن) عدة مؤلفات فى النحـو والحديث والفقه، من أشهرها: شرح الألفية لابن مـالك، والتذكرة النحوية، والمرقاة فى إعـراب لا إله إلا الله ، والمبانى فى المعـانى ، والمنهج القويم فى القـرآن العظيم، انظر : شذرات الذهب: ج٦/ ٢٤٨، والدرر الكامنة : ج٣/ ٥٠٠.

(٢) الإتقان فى علوم القرآن : ج٣/ ٢٩٦.

(٣) لقد اقـتضى تصنيف تلـك الأحكام بحسب الظواهر التى تندرج تحـتهـا عدم الالتزام بالتـرتيب الذى وردت به لدى ابن الصائغ، وقد اكـتفينا هنا بإيراد هذه الأحكام مجردة من شـواهدها القرآنية ؛ لأننا سوف نتعرض ـ بعد قليل ـ لكثير من تلك الشواهد.

* تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة.

* تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ.

ب- الحذف أو الزيادة:

* حذف ياء المنقوص المعرف.

* حذف ياء الفعل غير المجزوم .

* حذف ياء الإضافة.

* حذف المفعول.

* حذف متعلق اسم التفضيل.

* حذف الفاعل ونيابة المفعول.

* زيادة حرف المد أو إبقاؤه مع الجازم.

* إثبات هاء السكت.

ج- العدول عن النمط:

* الاستغناء بالإفراد عن التثنية أو الجمع.

* الاستغناء بالتثنية عن الإفراد أو الجمع.

* الاستغناء بالجمع عن الإفراد.

* إيقاع حرف مكان غيره.

* إيراد الجملة التى رُدَّ بها ما قبلها على غير وجه المطابقة فى الاسمية والفعلية.

* إيراد أحد جزأى الجملتين على غير الوجه الذي أورد نظيره عليه من

الجملة الأخرى.

* إيراد أحد القسمين غير مطابق للآخر.

* إجراء غير العاقل مجرى العاقل.

* إيقاع مفعول موقع فاعل.

* إيقاع فاعل موقع مفعول.

* إيقاع الظاهر موقع الضمير.

د ـ توجيه الاختيار بين البدائل [1]:

* إيثار تذكير اسم الجنس أو تأنيثه.

* اختصاص كل من المشتركين بموضع.

* الاقتصار على أحد الوجهين اللذين قرئ بهما فى السبع فى غير ذلك.

* إيثار أغرب اللفظين.

* الإتيان بصيغة المبالغة ـ دون صيغة اسم الفاعل ـ فى بعض المواضع.

* إيثار بعض أوصاف المبالغة دون بعض.

* تغيير بنية الكلمة.

هـ ـ ارتكاب الضرورات:

* صرف ما لا ينصرف.

---

(١) يلاحظ أن الأحكام التى تندرج تحت هذه الظاهرة ليست من باب ما يسميه ابن الصائغ «مخالفة الأصول»، فكل من تذكير اسم الجنس وتأنيثه ـ على سبيل المثال ـ هو أمر سائغ يقره نظام اللغة، ومن ثم فإن إيثار أحدهما فى تعبير مّا لا يعد خروجًا عن أصل.

* إمالة ما لا يمال.

* الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه.

* الفصل بين الموصوف والصفة.

* الجمع بين المجرورات[1].

والأمر اللافت للانتباه: أن ابن الصائغ فى استقرائه لتلك الظواهر أو الأحكام قد ركز - فحسب - على إبراز دورها الإيقاعى فى تحقيق تناسب الفواصل، أما دورها المعنوى أو التعبيرى الماثل فى تناسب الفاصلة بهذا الحكم أو ذاك مع الآية التى ذيّلت بها والسياق الذى وردت فيه ، فهو ما أغفله فى تتبعه لشواهد تلك الأحكام.

أجل ،لقد أشار ابن الصائغ إلى هذا الدور حين صرح عقب سرده لتلك الأحكام بقوله :« لا يمتنع فى توجيه الخروج عن الأصل فى الآيات المذكورة أمور أخرى مع وجه المناسبة، فإن القرآن العظيم كما جاء فى الأثر لا تنقضى عجائبه[2]» .

غير أنه مع إشارته تلك لم يتوقف إزاء آية واحدة من الآيات التى استشهد بها (والتى بلغت بضعًا وستين آية) كى يبين فى إيثار فاصلتها على النحو الذى وردت به وجهًا آخر سوى مراعاة المناسبة ، الأمر الذي يدل بوضوح على أن هذه المراعاة فى نظره هى عمدة خروج الفواصل فى تلك الآيات عن الأصل، هذا فضلاً عن أن فى تصدير تصريحه السابق بعبارة «لا يمتنع . .» ما يشى بأن بعض

(١) انظر هذه الأحكام فى : الإتقان فى علوم القرآن: ج٣/ ٢٩٦-٣٠١ ، ومفتاح السعادة ج٢/ ٣٤٦ ، والفاصلة فى القرآن (٥٤-٥٦).

(٢) السابق : نفسه.

هذه الفواصل فى نظره - إن لم يكن أكثرها - لا وجه للخروج عن الأصل فيها إلا تلك المراعاة، بل إن ذلك بعينه هو ما صرح به ابن الصائغ نفسه عند استشهاده لأحد تلك الأحكام، وذلك حيث يورد قوله عز وجل: ﴿ **فَلِلَّهِ الآخِرَةُ وَالأُولَىٰ** ﴿٢٥﴾ ﴾ [النجم: ٢٥] - شاهدًا على حكم تقديم ما هو متأخر فى الزمان، ثم يعقب عليه قائلاً فى حسم: «**ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى**».

وجدير بالذكر أن ابن الصائغ لم يتفرد بإغفال القيمة التعبيرية لمثل تلك الظواهر التى تماثلت بها بعض الفواصل القرآنية، بل لقد شاركه فى ذلك وسبقه إليه غير واحد من البلاغيين والمفسرين، حيث توقفوا فى توجيه كثير منها عند مجرد الإشارة إلى أثرها فى «رعاية الفاصلة»، أو إيقاع المناسبة بين الفواصل[(١)]» ومن ثم فإننا إذ نتناول مسلك ابن الصائغ - فى بحثنا هذا - بالتعليق إنما نتناوله بوصفه ممثلاً لذلك الاتجاه الذى لقى فى تراثنا - على قصوره كما سنرى - قدرًا من الذيوع.

ولعل من المناسب هنا أن نتوقَّف قليلاً مع أبى زكريا الفراء (ت ٢٠٧ هـ) لوضوح هذا الاتجاه لديه من جهة ، ولتأثر ابن الصائغ به - كما سنرى - في تتبعه لأحكام المناسبة من جهة أخرى.

لقد كانت المحافظة على «رؤوس الآيات» هى الوجه الذي اكتفى الفراء بترديده فى أكثر من موطن فى كتابه المعروف «معانى القرآن» - تفسيرًا للفاصلة تارة، وتبريرًا لخروجها عن الأصل تارة ثانية، وترجيحًا لقراءتها على وجه من وجوه القراءات دون آخر تارة ثالثة:

---

(١) انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم (١٠٠ - ١٠٤) ، والمثل السائر (١٧٨ - ١٨٠) والإيضاح فى علوم البلاغة (١١٧، ١١٨) ، والبرهان فى علوم القرآن (ج١/ ٦٠-٦٧).

* فعند تناوله ـ على سبيل المثال ـ لحذف المفعول فى قوله عز وجل : ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الضحى: ٣] ـ يقول : «.. يريد وما قلاك، فألقيت الكاف كما نقول: قد أعطيتك وأحسنت، ومعناه أحسنت إليك، فنكتفى بالكاف الأولى من إعادة الأخرى؛ ولأن رؤوس الآيات بالياء، فاجتمع ذلك فيه»(١).

* وعند تفسير قوله عز وجل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾﴾ [الفجر: ٤] يقول: «قرأ القراء «يسرى» بإثبات الياء، و«يسر» بحذفها، وحذفها أحب إلىّ لمشاكلتها رؤوس الآيات؛ ولأن العرب قد تحذف الياء ، وتكتفى بكسر ما قبلها ـ أنشدنى بعضهم:

كفاك كف ما تليق درهما .·. جودًا وأخرى تعط بالسيف الدما..(٢)

* وفى تثنية الجنة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾﴾ [الرحمن: ٤٦]، يقول:

«ذكر المفسرون أنهما بستانان من بساتين الجنة، وقد يكون في العربية جنة تثنيها العرب فى أشعارها، أنشدنى بعضهم:

ومهمهين قدفين مرنين .·. قطعته بالأم لا بالسمتين

يريد مهمها وسمتًا واحدًا، وأنشدنى آخر:

يسعى بكيداء ولهذمين .·. قد جعل الأرطاة جنتين

وذلك أن الشعر له قوافٍ يقيمها الزيادة والنقصان، فيحتمل ما لا يتحمله الكلام(٣)».

---

(١) معانى القرآن : (ج٣/ ٢٠٦).

(٢) السابق: (١١٨).

(٣) السابق: (١١٨).

فالفراء فى هذه النصوص ـ ونظائرها كثيرة فى كتابه[1] ـ لم يكن معنيا بغير المشاكلة الإيقاعية بين الفـواصل أو رؤوس الآيات ، فتلك المشاكلة عنده هى مرد ظواهر الزيادة أو الحذف أو الـعدول فى أواخر الآيات، أمـا مدى معـاضدة هذه الظاهرة أو تلك للمعنى، فقد أغـفله الفراء إغفالاً تجلت خطورته فى ذلك الرأى الغريب الذى أجازه فى تفسـير آية الرحمن، وهذا ما أنكره عليه ابن قتـيبة حيث يقول ـ معقبًا علي هذا الرأى ـ :

«. . وهذا من أعجب مـا حمل عليه كتـاب الله، ونحن نعوذ بالله من أن نتعـسف هذا التعسف، ونجيـز على الله ـ جل ثناؤه ـ الزيادة والنقص فى الكلام لرأس آية. . وكيف يكون هذا وهو تبارك اسمه يصفهما (الجنتين) بصفات الاثنين فـقال: «ذواتا أفنان» ؟! ولو أن قـائلا قـال في خزنة الـنار: إنهم عشـرون وإنما جعلهم تسـعة عشر لرأس الآية، كـما قال الشاعـر: نحن بنو أم البنين الأربعة، وإنما هم خمسة فجعلهم للقافية أربعة ـ ما كان فى هذا القول إلا كالفراء[2]!!.

ومما هو جـدير بالإشارة إليـه فى هذا المقـام أنه رغم بعـد القول بأن تثنيـة الجنتين فى آية الرحمن ليست على حقيقته، فإن ابن الصائغ قد استند إليه (متأثرًا بالفراء فى ذلك ومتغاضـيًا فيما يبدو عن نقد ابن قتيبـة له) واستشهد بتلك الآية وحدها على حكمين من أحكامه الأربعين:

أولهما: ـ وهو رأى الفراء ـ :الاستغناء بالتثنية عن الإفراد.

والثـانى: الاستغناء بالتثنية عن الجمع، وهذا الأخير هو ما عبر عنه بقوله: «أراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة، ثم قال: وهذا غير بعيد،

---

(١) انظر السابق (٢٣١، ٣٣٢ ، ٢٥٦ ، ٣٦٨ ، وكذا ج٢ / ١٧٦ ، ١٨٧ .

(٢) تفسير غريب القرآن : (٤٤٠-٤٤١).

قال: وإنما عاد الضمير[1] بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ[2]. . ».

ولعله من الجلى أن كلا من هذين الحكمين اللذين أخرجهما (أو حاول إخراجهما) ابن الصائغ لا يؤيده معنى الآية، ولا تعضده مؤشرات السياق الذى وردت فيه ، الأمر الذى يدل بوضوح على مدى إغفاله لهذا الجانب فى تتبعه لظواهر الخروج عن الأصل فى أواخر الآى ، تلك الظواهر التى لا تتمثل ـ حين تتمثل ـ فى البيان القرآنى المعجز من أجل تناسب الفواصل فحسب.

ولتجلية هذه النقطة الأخيرة نود أن نلاحظ ما يلى:

أولاً:

لقد صرح ابن الصائغ قبل تتبعه لأحكام الآى بقوله: «اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول»، ومغزى هذا التصريح أن نظرته إلى مراعاة الفواصل فى القرآن الكريم لا تكاد تختلف عن نظرته إلى المناسبة بين أسجاع النثر أو قوافى الشعر، تلك المناسبة التى تُرتكب لها فى هذين الفنين الضرورات، وتسوغ من أجل الوفاء بها ـ فحسب ـ مثل تلك الأحكام ،[3] ويبدو لى أن ابن الصائغ في نظرته تلك كان يحذو حذو الفراء الذي حرص كما رأينا منذ قليل على قياس كل موقع من مواقع المشاكلة بين رؤوس الآيات إلي نظائره في مأثور اللغة، والذى اعتمد فى تبريره لخروج إحدى

---

(١) أى فى قوله سبحانه بعد تلك الآية : ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الرحمن: ٥٠].

(٢) الإتقان في علوم القرآن (ج٣/ ٢٩٩)، وجدير بالذكر أن السيوطى قد صرح فى هذا الموطن بأن ابن الصائغ قد نقل الرأى الثانى عن الفراء، والواقع أن الفراء لم يقل بأن المراد بالجنتين جنات، وعلى ذلك فالذى نرجحه أن ابن الصائغ إنما نقل عنه الرأى الأول، وأما الثانى فقد أورده بوصفه احتمالاً يقبله سياق الآية أو (غير بعيد) فى نظره.

(٣) انظر: ضرورة الشعر: (٣٤ـ٣٨).

الفواصل ـ فى نظره ـ عن الأصل على القول بأن الشعر «**له قوافٍ يقيمها الزيادة والنقصان فيحتمل مالا يحتمله الكلام**».

والحق أن هذه النظرة يشوبها غير قليل من القصور، فلا مراء فى أن الفواصل القرآنية المتماثلة قد تتشابه ـ إيقاعيًا ـ مع نظام التقفية فى لغة الشعر أو نظام السجع في لغة النثر، غير أنه لا مراء كذلك فى أنها قد تفردت دون هذين النظامين ـ بيانيًا أو تعبيريًا ـ بما بلغت به فى هذا البيان الخالد حد الإعجاز[1].

لقد ثار الخلاف والجدل بين كثير من المتكلمين والبلاغيين حول تسمية هذه المقاطع المتماثلة فى القرآن الكريم، فبينما ألحَّ غير واحد منهم على تسميتها فواصل ـ رأى آخرون أنه لا حرج فى تسميتها أسجاعًا، وبتأمل هذا الخلاف المحتدم (الذى ليس من غايتنا الخوض فى تفاصيله[2] يتبين لنا أنه لا يعدو أن يكون خلافًا حول الاصطلاح الذى لا مشاحة فيه كما يقال؛ ذلك أن أحدًا من الفريقين لم يجادل فى تفرد هذه المقاطع فى القرآن الكريم ـ دون نظائرها فى سواه ـ بقوة مؤازرتها للمعنى ومناصرتها للسياق، بل لقد كان هذا التفرد هو الأساس الذى ارتكز عليه كل من الفريقين فى تأييد المصطلح الذى آثره، هذا ما **يتجلى بوضوح فى قول الرمانى (أبرز القائلين بالفواصل)**:

«الفواصل حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب؛ وذلك لأن الفواصل تابعة للمعانى، وأما

(١) لعل هذا التفرد هو ما عناه أحد أعداء القرآن عندما بُوده به فقال: «لقد رأينا سجع الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، ولقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر». انظر : سيرة ابن هشام : (١/ ٢٨٣).

(٢) انظر: إعجاز القرآن للباقلانى: هامش الإتقان فى علوم القرآن (ج٥١/٨ـ١٠١)، وثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (٩٦ـ٩٨) ،وسر الفصاحة (٦٦ـ١٦٩) ، والمثل السائر (٧٥ـ٧٦)، والفاصلة فى القرآن (٩٨ـ١٢٢) .

الأسجاع فالمعانى تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة فى الدلالة؛ إذ كان الغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعانى التى الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنه. .[1]».

وهو ما يتجلى كذلك فى قول ابن سنان الخفاجى ـ أحد القائلين بالسجع ـ:

«والفواصل على ضربين : ضرب يكون سجعًا وهو ما تماثلت حروفه في المقاطع، وضرب لا يكون سجعًا وهو لما تقابلت حروفه في المقاطع ولم تتماثل ، ولا يخلو كل من هذين القسمين من أن يكون يأتى طوعًا سهلاً تابعًا للمعانى، أو بالضد من ذلك حتى يكون متكلفًا يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثانى فهو مذموم مرفوض، فأما القرآن فلم يرد فيه إلا ما هو من القسم الأول المحمود لعلوه فى الفصاحة. .[2]».

على أن من التعسف حقًا أن تقاس المناسبة الإيقاعية بين الفواصل إلي نظائرها فى أسجاع النثر أو قوافى الشعر؛ فإذا كانت تلك المناسبة هى جوهر الإيقاع فى هذين الفنين، وكانت لذلك فيهما أمرًا مطردًا أو «مطلوبًا» على حد تعبير ابن الصائغ ـ فإنها ليست كذلك فى نظم القرآن؛ ذلك أن هذا النظم الخالد قد تفرد بنسقه الإيقاعى الحر[3] الذي تنوعت فيه الفاصلة (بتنوع المعانى أو تبدل

(١) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن : (٩٧).

(٢) سر الفصاحة (١٦٦).

(٣) فالإيقاع الموسيقى فى القرآن ـ كما يقول سيد قطب ـ : قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعًا، فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة، وأخذ فى الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل المتقاربة فى الوزن التى تغنى عن التفاعيل والتقفية المتقاربة التى تغنى عن القوافى. . [التصوير الفنى فى القرآن (١٠٢-١٠٣)].

السياقات) فجاءت متماثلة مع سوابقها أو لواحقها فى حال، متقاربة معها في ثانية، متفردة دونها في ثالثة[1]، وبلغت فى كل هاتيك الأحوال ما تقاصرت دونه الهمم، وخرست أمامه الألسن، من بلاغة التعبير وجمال الإيقاع.

ثانيًا:

لقد استند ابن الصائغ فى استخراجه لغير واحد من الأحكام التى ذكرها على وجه إعرابى واحد لشواهدها القرآنية، مغفلاً حتى الإشارة (فضلاً عن الموازنة أو الترجيح) إلي الوجوه الإعرابية الأخري التى ذكرها النحاة أو المفسرون في تخريجها، والتى يستبعد على مثله الجهل بها [2]، فإذا أضفنا إلي ذلك أن غير هذا الوجه الذى استند إليه هو في كل شاهد من تلك الشواهد الأكثر ملاءمة لمعناه، وتضافرًا مع سياقه - أدركنا مدى إغفاله لجانب القيمة التعبيرية، ومدى خطورة ذلك في استخراجه لأحكام المناسبة - فلنتأمل - :

* فهو يورد قوله عز وجل : ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى ﴿٢٣﴾﴾ [طه: ٢٣] شاهدًا على حكم تقديم المعمول على معمول آخر أصله التقديم، مقيدًا ذلك بقوله: إذا أعربنا الكبرى مفعول يرى[3]»، دون أن يتطرق إلى ذكر الوجه الإعرابى الآخر الذى ذكره غير واحد من المفسرين[4]، (والذى ينتفى معه حكم التقديم

---

(١) انظر: الفاصلة في القرآن: (١٣٩).

(٢) فلقد كان لابن الصائغ اهتمام واسع بعلم النحو، وكانت له إسهاماته التأليفية المتعددة فى ميدانه مما كان له أثره فى أن يقال عنه: «ابن الصائغ الحنفى النحوى». انظر: شذرات الذهب: (ج٦/ ٣٤٨).

(٣) إذ على هذا الإعراب يكون الجار والمجرور «من آياتنا» قد قدم على المفعول «الكبرى»، وكلاهما معمول للفعل «نريك»، غير أن الأصل فى المعمول أن يقدم، والتقدير: لنريك الكبرى من آياتنا، وجدير بالذكر أن بعض المفسرين قد اختلفوا بناء على هذا الرأى فى تحديد المراد بالآية الكبرى، فقيل فى رأى: العصا، وقيل فى رأى آخر: هى اليد والعصا معًا. انظر التفسير الكبير (ج٦/ ٢٠).

(٤) انظر: الكشاف: (ج٢/ ٤٣١)، وتفسير البيضاوى: (ج٤/ ٣٠)، وتفسير أبى السعود: (ج٦/ ١١).

والتأخير) وهو القول بأن لفظة الكبرى هى صفة للآيات، وأن المعنى هو : لنريك بعض آياتنا الكبرى[1]، ونعتقد ـ والله أعلم ـ أن هذا الرأى هو الأرجح، إذ هو لا يتضمن ما يتضمنه الرأى الأول من نسبة التفاوت كبرًا وصغرًا إلى آيات الله عز وجل. بل يدل على أن العصا واليد هما بعض آياته جل شأنه التى كل منها ـ فى ذاتها ـ كبرى[2].

* وهو يستشهد بقوله سبحانه:

﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ﴾ [الإسراء:١٣] علي حكم تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة، وذلك بناء على إعراب (يلقاه ـ منشورًا) صفتين للكتاب؛ إذ على هذا الإعراب يتسنى القول بتأخر الوصف بالمفرد عن الوصف بالجملة (خلافًا للأصل) مراعاة لنسق الفواصل ـ أما الإعراب الآخر الذى لا يتأتى معه الاستشهاد بالآية، وهو القول بأن جملة «يلقاه» وصف للكتاب، ومنشورًا حال من الضمير العائد على الكتاب فى تلك الجملة[3] ـ فلم يشر إليه ابن الصائغ رغم أن سياق الآية الكريمة يرجحه؛ إذ لا

(١) والمراد ببعض الآيات معجزتا العصا واليد اللتان أيد الله بهما نبيه موسى ، وأوضحتهما الآيات السابقة على تلك الآية مباشرة (طه:١٧-٢٢).

(٢) قد يقال: إذا كان المراد بالآية الكريمة ـ على هذا الرأى ـ هو وصف كل من معجزة العصا ومعجزة اليد بكونها آية كبرى ، فلماذا استقلت إحداهما فقط بهذا الوصف فى قوله عز وجل فى سياق آخر لذات القصة: ﴿ فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النازعات/ ٢٠]، والواقع أن ثمة فارقًا ينبغى أن نلاحظه بين الآيتين: ففاعل الإرادة فى آية طه هو الخالق الذى لا تتفاوت آياته، أما فى آية النازعات فـفاعلها هو موسى ، الذى كان يحس بأن لإحدى هاتين الآيتين (العصا) فاعليتها القصوى فى دعم موقفه، ودحض مفتريات أعدائه.

(٣) انظر: الكشاف: (ج٢/ ٣٥٤)، والبحر المحيط (ج٦/ ١٥) ، وتفسير البيضاوى (ج٣/ ١٩٨) ، وروح المعانى (ج١٥/ ٣٢) ، وجدير بالذكر أن بعض هؤلاء المفسرين قد ذكر أن الضمير العائد على الكتاب فى جملة يلقاه (صاحب الحال) هو ضمير المفعول، والواقع أن سياق الآية الكريمة ونظمها لا ينفيان=

انفصال فى هـذا السياق بين اللقاء والنشـر حتى يسوغ القول بأن كلا مـنهما هو وصف مسـتقل بذاته للكتـاب؛ فقـوله عز وجل: «ونخرج لـه» هو إعلام بمدى المفاجأة التى سوف يحـس بها كل إنسان عندما يجابَه بكتابه فـيجده ـ آنئذ ـ علي تلك الهيئة المجسدة لكل صغيرة وكبيرة من عمله.

* وهو يمثل لحكم بقاء حرف المد مع الجازم بقوله تبارك وتعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لاَّ تَخَافُ دَرَكًا وَلا تَخْشَىٰ (٧٧)﴾ [طه/ ٧٧] ، وقوله سبحانه: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَىٰ (٦)﴾ [الأعلى :٦] مستندًا فى تمثيله بهما على رأى ضعيف لا يشير إلى سواه، وهو القول بأن «لا» فى الفاصلتين للنهى لا للنفى.

لقـد أبان مكى بن أبى طالب صـاحب «مشكل إعـراب القرآن» عن وجـه ضعف هذا الرأى، فـهو يشيـر إلي إجماع القراء فـى آية طه على رفع «تخشى» عطفًا على «تخاف»، ثم يضيـف : ولا يجوز أن تكون «ولا تخشى» فى موضع جزم، وأن يكون ثـبوت الألف فيـها قـياسًا على ثـبوت الياء والواو علـى تقدير حذف الحركة منهـما؛ لأن الألف لا تتحرك أبدًا إلا بتغيـيرها إلي غيرها، والواو والياء يتحركـان ولا يتغيران،[1]، وعند تناوله لآيـة الأعلى يقـول: « لا: بمعنى ليس وهو خبر وليس بنهى؛ إذ لا يجوز أن يُنـهى الإنسان عند النسيان لأنه ليس باختياره »[2].

ومن هنا رجح غـير واحـد من المفسـرين القول بأن الغـرض فى هذه الآية الأخيرة هو نفى النسيان عن الرسول ﷺ ، أما الرأى الذى استند إليه ابن الصائغ

= أن يكون ذلك الضميـر هو ضمير الفاعل فى تلك الجـملة، وأن يكون المعنى المراد هو أن الكتاب الذى يخرجه عز وجل يوم القيامة لكل إنسان هو الذي يبادر إلى لقاء ذلك الإنسان ويسعى إليه منشوراً.

(١) انظر: مشكل إعراب القرآن (ج٢/ ٤٧٠ ، ٤٧١).

(٢) السابق: (٨١٣).

فقد أورده كثير منهم بصيغة «وقيل..» الدالة على مرجوحيته، ولقد أشار بعض هؤلاء المفسرين إلي أن النهى فى تلك الآية على فرض الأخذ بهذا الرأى ليس نهيًا عن نسيان القرآن، بل هو عن إغفال تعهده بالدراسة وتكرار القراءة، غير أنهم أضافوا أن «النهى» بهذا المفهوم لا يوائم الغرض الذى سيقت من أجله الآية الكريمة؛ إذ هى مسوقة لوعده ﷺ بإقرائه القرآن وتبشيره (كيلا يتعجل بقراءته مخافة أن يتفلت منه) بعدم نسيانه، ولا شك أن هذه البشرى لا تلائمها صيغة النهى التى هى فى أى معنى تتعلق به ضرب من التكليف، بل تلائمها صيغة النفى أو الإخبار المؤذنة بأن الخالق جل شأنه هو المتكفل بحفظ القرآن فى صدره ﷺ[(1)].

* وهو يورد قوله عز وجل ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ ۝٥﴾ [الأعلى: ٥] شاهدًا على الفصل بين الصفة والموصوف، وذلك بناء على القول بأن «أحوى» هى حال من المرعى التى ورد ذكرها فى الآية السابقة على تلك الآية ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۝٤﴾ والتقدير أخرج المرعى أحوى، أى أسود من شدة الخضرة فجعله غثاء، وهذا القول هو أحد رأيين ذكرهما غير واحد من النحاة[(2)] والمفسرين فى إعراب لفظة «أحوى»، أما الرأى الآخر فهو القول بأنها وصف لكلمة غثاء، ولعل فى تصدير الآية الكريمة بفعل الجعل المفيد لمعنى التحول أو التصيير، ثم فى عطفه على فعل إخراج المرعى بالفاء الدالة على أن ما بعدها تالٍ لما قبلها فى الوجود - لعل فى هذا وذاك ما يرجح ذلك الرأى الأخير، هذا فضلاً عن سلامة الآيتين بهذا الرأى من ارتكاب الضرورة أو مخالفة الأصل.

---

(١) انظر: التفسير الكبير (ج٨/ ٣٨١)، والبحر المحيط (ج٨/ ٤٥٨)، والكشاف (ج٤/ ٢٠٤)، وتفسير البيضاوى (ج٥/ ١٨٢).

(٢) انظر: تفسير غريب القرآن (٥٢٤)، ومشكل إعراب القرآن (ج٢ / ٨١٣)، والكشاف (ج٤ ٢٠٤)، وتفسير البيضاوى (ج٥ / ١٨٢)، والبرهان فى علوم القرآن (ج١ / ٣٠٣).

ثالثا :

إذا كانت الأحكام التى ذكرها ابن الصائغ قد وقعت فى أواخر الآيات التى استشهد بها فإنها قد وقعت - فى كثير من المواضع - فى درج الآيات أو فى أوائلها، وبحسبنا من ذلك أن نشير - على سبيل المثال - إلي حذف المفعول بعد ذكره فى قوله تبارك وتعالى: ﴿قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ [الأعراف: ٤٤] أو فى قوله سبحانه : ﴿وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (١٧٩)﴾ بعد ذكره فى قوله عز وجل فى السياق ذاته: ﴿وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (١٧٥)﴾ [الصافات: ١٧٥-١٧٩] ، وإلى حذف ياء الإضافة فى قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ [الزمر : ١٠] مع ذكرها فى قوله: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣]، وإلى حذف ياء الفعل غير المجزوم فى قوله جل شأنه: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [هود: ١٠٥] مع ذكرها فى قوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] وإلى تذكير الأنعام (اسم الجنس) فى قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ [النحل: ٦٦] ثم تأنيثه فى قوله: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا﴾ [المؤمنون: ٢١]، وإلى تقديم ما حقه التأخير فى قوله عز وجل: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ﴾ [يس: ٢٠] مقارنًا بقوله فى موضع آخر: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾ [القصص: ٢٠]، أو فى قوله : ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الأَرْضِ﴾ [الجاثية: ٣٦] مقيسًا إليه فى قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢)﴾ [الفاتحة: ٢]، وإلى تغيير بنية اللفظ فى قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه : ١٣٢] عن بنيته فى مثل قوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ [الكهف: ٢٨]، ثم إلى الاستغناء بالجمع عن التثنية فى قوله سبحانه: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم : ٤]،

والاستغناء بالتثنية عن الجمع فى قوله : ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢] والاستغناء بالإفراد عن التثنية فى قوله: ﴿ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] ... إلخ.

وإذا كان من المعلوم أنَّ مثل هذه الظواهر أو الأحكام لم تقع فى ثنايا الآيات للمحظ يتعلق بالشكل أو بالإيقاع ، بل لمرامى وأسرار بيانية تبرر خروج كل منها - في موضعه - عن نمطية العرف اللغوى أو الأصل - إذا كان الأمر كذلك فمن التعسف أن نردها إلى هذا الملحظ فقط - عند تحققه بها - فى أواخر الآيات؛ فإذا كنا نقول - على سبيل المثال - : إن تقديم المفعول به على الفعل فى قوله عز وجل: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ﴾ [الفاتحة: ٥] يفيد في صدر الآية تخصيص الحق تبارك وتعالى بالعبادة والإقرار بأنه وحده المعبود، فإن مثل هذه الفائدة ماثلة ضرورة [1] فى تقديمه على فعل الاستعانة، هذا فضلاً عما يحققه هذا التقديم الأخير من مراعاة نسق الفواصل.

رابعًا:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفواصل القرآنية تتنوع إلى: متماثلة ومتقاربة ومتفردة، وهنا نود أن نشير من هذه الزاوية إلي ظاهرتين تدلان دلالة قاطعة على أن القيمة التعبيرية هى بالدرجة الأولى مرد وقوع الأحكام التى ذكرها ابن الصائغ - أو عدم وقوعها - فى فواصل الذكر الحكيم:

الأولى : ورود بعض هذه الأحكام لا للمحافظة على تناسب الفواصل، بل بالأحرى لقطع هذا التناسب والخروج بالفاصلة عن النسق الإيقاعى السائد

(١) فمنطق الإعجاز - كما تقول الدكتور عائشة عبدالرحمن - أنه «ما من فاصلة قرآنية لا يقتضى لفظها فى سياقه دلالة معنوية لا يؤديها لفظ سواه، قد نتدبره فنهتدى إلى سره البيانى، وقد تغيب عنا فنقر بالقصور عن إدراكه، الإعجاز البيانى للقرآن (٢٥٨).

قبلها فى السياق:

لنتأمل - على سبيل المثال - قوله عز وجل: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٣٩) ﴾ [الأنفال: ٣٩]، فلقد ترتب على تقديم الجار والمجرور «بما يعملون» على متعلقه «بصير» خروج روى الفاصلة عن حرف النون الذى وردت عليه فواصل الآيات الست السابقة عليها فى السياق (يستغفرون - لا يعلمون - تكفرون - يحشرون - الخاسرون - الأولين)، وجلى أنه لو كان التناسب الشكلى بين الفواصل مما يحرص عليه البيان القرآنى لذاته لخلت فاصلة هذه الآية من التقديم والتأخير[1]، ولقيل: والله بصير بما يعملون.

الثانية: ورود بعض الفواصل القرآنية متفردة بالرغم من إمكان إيرادها - عن طريق أحد أحكام ابن الصائغ - متماثلة مع الفواصل السابقة عليها واللاحقة لها: يتجلى ذلك بوضوح فى قوله عز وجل: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ (١٧) ﴾ [الفرقان: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤) ﴾ [الأحزاب: ٤].

حيث وردت لفظة الفاصلة (السبيل) مجردة من حرف المد فى آخرها، مع أن هذا الحرف لو زيد فيها - وزيادته أحد الأحكام التى ذكرها ابن الصائغ - لتناسب كل منهما شكليًا أو إيقاعيًا مع بقية الفواصل فى السورة التى وردت

---

(١) هذا على قراءة جمهور القراء بإثبات الألف في فواصل الآيات ١٠ ، ٦٦ ، ٦٧ من سورة الأحزاب، ولنا عودة إلى هذه النقطة وإلى بيان القيمة المعنوية لاقتران الفاصلة بحرف المد أو تجردها منه بعد قليل.

فيها، والتى بلغت فى الأولى ستًّا وسبعين ، وفى الثانية اثنتين وسبعين ، وختمت كلها فى السورتين إما بألف مد أو ألف إطلاق!!

وبعد...

فلعل من المناسب دعما لما سبق من ملاحظات أن نتوقف إزاء بعض الشواهد[1] التى استخرج منها ابن الصائغ أحكامه، كى نستبين عن طريق تأمل كل منها فى سياقه ما يقطع بأن هذه الأحكام لم تتمثل فيها أو فى نظائرها من ذلك البيان المعجز لرعاية الفواصل[2] فحسب.

أ ـ ﴿ ولم يكن له كفوًا أحد ﴾ [الإخلاص / ٤]

لقد استشهد ابن الصائغ بالآية الكريمة على أحد أحكام المناسبة وهو «تقديم خبر كان على اسمها، والحق أن تقديم خبر يكن «كفوًا» على اسمها «أحد» إذ يحقق المناسبة بين فاصلة الآية والفواصل السابقة عليها يحقق فى الوقت ذاته غرضًا معنويًا يقتضيه سياقها، يؤازره فى تحقيق هذا الغرض ـ كما لحظ غير واحد من المفسرين ـ تقديم الجار والمجرور (له) على متعلقه وهو الخبر المقدم «كفوًا»[3].

---

(١) لا يتسع مقام هذا البحث لتتبع كل الشواهد التى ساقها ابن الصائغ على أحكامه، وسوف نحرص بمشيئة الله أن تشمل الشواهد التى تتناولها معظم الظواهر التى ترتد إليها تلك الأحكام.

(٢) إلى ذلك يشير الزمخشرى فى كشافه القديم حيث يقول: «لا تحسن المحافظة على الفواصل إلا مع بقاء المعانى على سدادها على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتئامه، كما لا يحسن تخير الألفاظ المونقة فى السمع، السلسة على اللسان إلا مع مجيئها منقادة إلي المعانى الصحيحة المنتظمة، فأما أن تهمل المعانى ويهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤداه ـ فليس من البلاغة فى فتيل أو نقير، انظر: البرهان فى علوم القرآن (ج١/ ٧٢).

(٣) أشار مكى إلى رأى آخر فى إعراب الآية مؤداه أن «له» خبر يكن ، وأن «كفوًا» حال من أحد، وهو رأى ضعيف أشار إلى وجه ضعفه أبو حيان. انظر: مشكل إعراب القرآن (ج٢/ ٨٥٤) ، والبحر المحيط (ج٨ / ٥٢٩).

يقول الزمخشري في ذلك:

«هذا الكلام إنما سيق لنفى المكافأة عن ذات البارئ سبحانه، وهذا المعنى مصبّه ومركزه هو هذا الظرف «له»، فكان لذلك أهم شيء وأعناه بالتقدم»[1].

ويضيف ابن المنير:

«نقل سيبويه أنه سمع بعض الجفاة من العرب يقرأ ولم يكن أحد كفوًا له، وجرى هذا الجلف على عادته، فجفا طبعه عن لطف المعنى الذى لأجله اقتضى تقديم الظرف مع الخبر (له كفوًا) على الاسم؛ وذلك أن الغرض الذى سيقت له الآية نفى المكافأة والمساواة عن ذات الله تعالى، فكان تقديم المكافأة المقصود بأن يسلب عنه أولى، ثم لما قدمت ذكر معها الظرف ليبين الذات المقدسة بسلب المكافأة[2]. . ».

ب - ﴿فألقى السحرة سجدًا قالوا آمنا برب هارون وموسى﴾ [طه/٧٠].

هذه الآية هى الشاهد الوحيد الذي ساقه ابن الصائغ لحكم تقديم الفاضل على الأفضل (وهو فيها تقديم هارون على موسى) للمحافظة على نسق الفواصل، وجدير بالذكر أن هذا الرأى ذاته قد اقتصر عليه غير واحد من المفسرين[3] فى بيان سر المغايرة بين تقديم هارون على موسى فى تلك الآية وتأخيره عنه فى آيتى الأعراف (١٢٢) والشعراء (٨٨) حيث كان روى الفاصلة فى السورتين بحرف النون «رب موسي وهارون».

---

(١) الكشاف (ج٤/ ٢٤٢)، وانظر تفسير البيضاوى (ج٥/ ٢٠٠).

(٢) هامش الكشاف: (ج٤/ ٢٤٢)، وانظر: المحتسب (ج١ / ٦٥).

(٣) انظر: تفسير البيضاوى (ج٤ / ٢٦)، وتفسير أبى مسعود (ج٦ / ٢٨)، وفتح الرحمن (٣٦٤)، وكشف المعانى (١٨٧)، وملاك التأويل (ج١ / ٤٤٣) وأسرار التكرار فى القرآن (٩٠) والبحر المحيط (ج٦ / ٣٦١).

غير أن هناك من المفسرين من حاول البحث عن النكتة المعنوية الموجبة ـ مع رعاية الفواصل ـ لتلك المخالفة ، ومن أبرز ما قيل فى ذلك:

١ ـ يجوز أن يكون الترتيب فى سورة طه هو ما نطق به السحرة؛ لأن هارون أكبر من موسى ـ عليهما السلام[١].

٢ ـ يحتمل أن يكون القولان من قائلين نطقت طائفة بقولهم: رب موسى وهارون، وطائفة أخرى بقولهم : رب هارون وموسى[٢].

٣ ـ فى تقديم هارون على موسى تصوير للحال النفسية التى كان عليها السحرة [لما ظهرت معجزة موسى فألقوا سجدًا يتلعثمون بالشهادة، كحال العبد الذى فرح بلقاء راحلته بعد ضياعها، فقال ـ كما في الحديث: «اللهم أنت عبدى وأنا ربك» أخطأ من شدة الفرح [٣]].

والحق أن هذه الآراء لا تفسر الظاهرة بقدر ما تثير التساؤل حولها من جديد؛ وذلك لأننا لو سلمنا مثلاً بأن سبب تقديم هارون على موسى فى آية طه هو أنه أكبر منه سنًا فسيبقى التساؤل واردًا عن سر اختصاص آية طه بهذا التقديم دون آيتى الأعراف والشعراء؟!

والذى يبدو لى ـ والله أعلم بمراده ـ أن هذه المخالفة ترتد ـ فضلاً عن رعاية نسق الفواصل بها فى المواطن الثلاثة ـ إلى أن التركيز على هارون عليه السلام فى مساق القصة في سورة طه كان أكثر منه في مساقها فى سورة الأعراف وسورة الشعراء فنحن نلاحظ:

---

(١) تفسير أبي السعود (ج٦ / ٢٨).

(٢) البحر المحيط (ج٦ / ٢٦١) ، وانظر : إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب (ج٢ / ٢١٩ ، ٢٢٠).

(٣) انظر : الفاصلة فى القرآن : (١٢٠ ، ١٢١).

* أن لفظة رسول فى تلك القصة لم ترد مثناة إلا فى سورة طه : ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [طه/ ٤٧] أما فى السورتين الأخريين فقد جاءت هذه اللفظة موحدة، إخبارًا عن موسى عليه السلام وحده فى الأولى : ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأعراف/ ١٠٤] وعنهما معًا - عليهما السلام - في الثانية : ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الشعراء/ ١٦].

* أن إعلان الخوف من بطش فرعون وطغيانه قد ورد فى سورة طه على لسان موسى وهارون : ﴿قَالا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه/ ٤٥-٤٦]، أما في سورة الشعراء - ولعلها تحكى موقفًا غير الموقف السابق [1] - فقد ورد الإعلان عن هذا الخوف على لسان موسى وحده: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَٰرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الشعراء : ١٢ ، ١٣].

* بينما توجه الوصف بالسحر - على لسان فرعون أو ملئه - إلى موسى وحده فى الأعراف والشعراء ﴿قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾﴾ [الأعراف: ١٠٩] ﴿قَالَ لِلْمَلإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [الشعراء: ٣٤] - توجه فى طه إلي موسى وهارون معًا : ﴿قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ ﴿٦٣﴾﴾ [طه: ٦٣].

فى ظل هذا التركيز - الذى تفردت به سورة طه - على هاورن عليه السلام - لم يرد سؤال فرعون عن حقيقة الإله الذى يُدعى إليه موجهًا إلى موسى وحده فى تلك السورة كما هو فى سورة الشعراء: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ

---

(١) انظر : أسلوب الالتفات فى البلاغة القرآنية (١٢١).

السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٣، ٢٤] ، بل جاء موجهًا إلي موسى وهارون معًا: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ ﴿٤٩﴾﴾ [طه: ٤٩] وذلك ـ والله أعلم ـ كي يفضح في هذه السورة مدى مخاتلة فرعون وخبثه، وروغانه من الإقرار بحقيقة الألوهية، ولعلنا نلاحظ أنه بعد أن وُجه السؤال على لسانه في تلك السورة إلي الرسولين (فمن ربكما) ـ وجه النداء إلي موسى عليه السلام وحده «يا موسى» ، فكأنه كان يحس عند توجيه السؤال إليهما أنه أعجز من أن ينكر حقيقة الرب الذى أرسلهما كي يدعواه معًا إلي عبادته «إنا رسولا ربك»، ومن ثم بادر عن طريق إفراد النداء إلي محاولة ليّ حقيقة الربوبية بحيث تقتصر فحسب على معنى التربية التى نالها موسى عليه السلام فى كنفه وليدًا!!

لعلنا ـ فى ضوء ذلك ـ والله أعلم بمراده ـ ندرك مغزى[1] إفراد آية طه ـ بتقديم هارون على موسى فى مقولة السحرة؛ فحينما كان السؤال : ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ جاءت تلك المقولة بتقديم موسي حيث لا شبهه فى تقديمه[2] ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [الشعراء: ٤٧، ٤٨]، أما حينما كان السؤال ﴿فمن ربكما يا موسى﴾ فلا مناص من تقديم هارون على ألسنتهم دفعًا لأى توهم، وإعلامًا بأنهم إنما سجدوا خاشعين للربوبية الحقة لا للربوبية المدعاة.

---

(١) من الجدير بالإشارة إليه أن بعض المفسرين قد لحظ هذا المغزى حين قالوا: «إن فرعون ربي موسى فى صغره، فلو اقتصر علي موسى أو قدم عليه لربما توهم أن المراد برب موسى هو فرعون وذكر هارون على الاستتباع» انظر: تفسير البيضاوى (ج٤ /٢٦) تفسير أبى السعود (ج٦ /٢٨) ، وتفسير المراغى (ج١٦ / ١٣٠) ، غير أن أحدًا من هؤلاء المفسرين لم يبين وجه اختصاص هذا الملحظ بآية طه دون آيتى الأعراف والشعراء.

(٢) إذ إن فرعون لم يدّع ربوبيته للعالمين، بل ادعى ربوبيته لقومه ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢٤].

ج ـ ﴿فلله الآخرة والأولى﴾ [النجم:٢٥]

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة شاهدًا على تقديم ما هو متأخر فى الزمان للمناسبة، معلقًا على ذلك بقوله: «ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى».

وبداية نود الإشارة إلى أن مراعاة نسق الفواصل بتقديم الآخرة على الأولى تتمثل كذلك فى قوله عز وجل فى آية أخرى ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ (١٣)﴾ [الليل:١٣]، غير أننا بتأمل السياق الذى وردت فيه كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن ذلك التقديم وإن تحققت به رعاية الفواصل، فإن هذه الرعاية لم تكن هى سببه الوحيد بحيث يسوغ القول بأنه لولاها لما كان!!

لقد وردت آية النجم فى سياق الإخبار عن هؤلاء الذين تسوّل لهم أوهامهم المريضة وظنونهم الضالة أن الآلهة التى أشركوا بعبادتها سوف تشفع لهم فى الآخرة: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ (٢٣) أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ (٢٤) فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ (٢٥) وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ (٢٦)﴾ [النجم: ٢٣ـ٢٦].

أما آية الليل فقد وردت فى سياق الإخبار عمن يبطره غناه، ويفتنه ماله، فيضل عن جادة الإيمان غافلاً عن مصيره الأخروى المحتوم الذى لا يجدى عنه فيه ذلك المال فتيلا: ﴿وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ (١١) إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ (١٢) وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ (١٣)﴾ [الليل: ٨ـ١٣].

ففى كلا السياقين ـ إذن ـ مواجهة لصورة من صور الغفلة عن الآخرة، والضلال عن طريق التزود لها، افتتانًا بالأولى وتعلقًا بآنياتها الزائلة، ومن ثم

كـان فى تقديم الآخـرة على الأولى فى كلتـا الآيتين ـ فضـلا عن مراعـاة نسق الفواصل بـه ـ تعرية لجذور تلـك الغفلة، وإعلام لـهؤلاء المفتـونين الواهمين أن مآلهم الأخروى ـ لو عقلوا ـ هو الأحرى بالتوجه ، والأجدر بالاحتشاد!!

د ـ ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة:٨]

استشهد ابن الصائغ بتلك الآية الكريمة على حكم «إيراد الجملة التى رُد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة فى الاسمية والفعلية»، حيث جاءت دعوى الإيمان على ألسنة المنافـقين بالجملـة الفعليـة «آمنا»، ثم جاء الرد على هذه الـدعوى لا بالجملة الفعلية، بل الجملة الاسمية «وما هم بمؤمنين»؛ إذ إن الجملة الأولى «ولم يؤمنوا أو وما آمنوا» لا تتحقق بها المناسبة بين الفواصل.

ولم يلتفت ابن الصائغ بعد ذلك إلي المغـزى الدلالى لهذا التحول في نسق البناء النحوى للآية الكريمة، ومدى مؤازرته للسـياق الذى وردت فيه، ولعل هذا المغزى ـ والله أعلم ـ هو ما أشار إليه غيـر واحد من المفسرين حين قالوا: إن فى إيثـار الرد على دعوى المنـافقين الإيمان بالجـملة الاسـميـة تأكيـدًا ومـبالغـة في تكذيبهم؛ إذ فى تسليط النفى على هذه الجملة: ومـا هم «ما يفيد إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين، وهذا أبلغ من نفى الإيمان عنهم فى مـاضى الزمان «وما آمنوا» ويتآزر مـع ذلك إيراد هذا النفى مؤكـدًا بالباء، كـما يتـآزر معه أيـضًا أن الإيمان المثبت فى جملة الدعـوى قد جاء مقيدًا بالله واليـوم الآخر، أما الإيمان المنفى فى جملة الرد فقد جاء مطلقًا من هذا القـيد؛ إذ فى ذلك ما يفيد أن هؤلاء المنافقين ليسو من جنس الإيمان في شىء أصلاً، فضلاً عن الإيمان بالله واليوم الآخر[١].

(١) انظر: تفسير البيـضاوى (ج١/ ٧٩) ، والكشاف (ج١/ ٣٠) ، وتفسير أبى السـعود (ج١/ ٤٠) ، والبرهان فى علوم القرآن (ج٤/ ٧٠).

■ ﴿تلك إذا قسمة ضيزى﴾ [النجم:٢٢].

أورد ابن الصائغ هذه الآية الكريمة فى استشهاده لحكم «إيثار أغرب اللفظين» حيث أوثرت فى فاصلتها - محافظة على الفواصل - لفظة ضيزى رغم غرابتها عن مألوف الاستعمال بالقياس إلى ما يؤدى معناها فى وصف القسمة كجائرة أو ظالمة.

وجدير بالذكر أن ضياء الدين ابن الأثير قد توقف عند هذا الحد الذي توقف عنده ابن الصائغ فى توجيه إيثار تلك اللفظة فى فاصلة الآية ، فهو يقول ردًا على من طعن في فصاحتها:

«اعلم أن لاستعمال الألفاظ أسرارًا لم تقف عليها. . وهذه اللفظة التى أنكرتها وهى لفظة «ضيزى» فإنها فى موضعها لا يسد غيرها مسدها، ألا ترى أن السورة كلها التى هى سورة النجم مسجوعة على حرف الياء. . فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذي جاءت السورة جميعها عليه، وغيرها لا يسد مسدها فى مكانها[1].

فابن الأثير إذ ينعى على صاحبه غفلته عن أسرار استخدام الألفاظ - لا يلفته من أسرار لفظة «ضيزى» إلا أثرها بتشكيلها الصوتى الخاص فى اطراد نسق الإيقاع على الحرف المسجوع الذى وردت عليه فواصل السورة !! وهو ما يدعو إلي التساؤل: ألا يرتد إيثار تلك اللفظة إلى غير هذا الأثر؟ أليس من أسرار هذا الإيثار مناسبتها بغرابتها الدلالية أو بظلالها الدلالية الخاصة (دون ظالمة أو جائرة) لخصوصية السياق الذى وردت فيه؟ ... **لنتأمل**:

إن الجو الذي وردت الآية الكريمة فى سياق تصويره هو جو الوثنية المفعم

---

(١) المثل السائر : (٦٢).

بتصوراته الفاسدة وطقوسه الباطلة الجوفاء ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (٢٢) إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ (٢٣)﴾ [النجم: ١٩-٢٣].

لقد أشارت الدكتورة عائشة عبد الرحمن إلى ملاءمة لفظة «ضيزى» بمادتها المعجمية لطقوس هذا الجو الوثنى، فهى تقول: «وكل ما ألمحه فيها ـ على بعد ـ أن يكون فيها مع الجور حس مادتها فيما يلوك عبدة الأوثان ـ منقولة من ضاز التمرة لاكها فى فمه»(١).

والواقع أنا نحس ـ كما أحست الباحثة ـ ببعد هذه الوجه عن تفسير إيثار لفظة «ضيزى» ـ دون ظالمة أو جائرة ـ فى فاصلة الآية، ويدعم هذا الإحساس لدينا وقوعها فى تلك الآية وصفًا للقسمة التى وُبخ الكفار على التورط فيها في الآيةِ السابقة عليها ﴿ألكم الذكر وله الأنثى﴾، وعندى ـ والله أعلم ـ أن هذه اللفظة إنما أوثرت كى تناسب بغرابتها عن مألوف الاستعمال غرابة تلك القسمة التى تصفها، فمعلوم أن هؤلاء الذين ضلوا طريق التوحيد واتخذوا من اللات والعزى ومناة آلهة ـ كانوا يؤثرون الذكور ويحقرون الإناث، ومن ثم كان من الغريب حقا أنهم وقد ميزوا بين الجنسين على هذا النحو ألاّ يتصوروا تلك الآلهة المزعومة ـ التى أشركوها مع الله فى العبادة ـ إلاّ إناثًا، وألاّ يسموها إلا تسمية الإناث!!

٩ ـ ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ [الأحزاب: ٦٧]

لقد استشهد ابن الصائغ بفاصلة هذه الآية الكريمة «السبيلا» على زيادة حرف المد للمناسبة بين الفواصل.

(١) الإعجاز البيانى للقرآن (٤٦١).

ونود فى البداية أن نلاحظ أمرين:

١ ـ أن القراء قـد اختلفـوا فى هذه الفاصلة، فـقرأها حـمزة وأبو عـمرو بحذف الألف فى حـالى الوصل والوقف ،وقرأها ابن كـثير وحـفص والكسائى بزيادتها فى حال الوقف فقط، وقرأها الباقون بزيادتها فى الحالين[1].

٢ ـ أن هؤلاء القراء لم يخـتلفوا على هذا النحو فى قراءة لفظة «الـسبيل» في فاصلة آية أخرى من السورة ذاتها ، بل لقـد اتفقوا على حذف ألف المد منها في تلك الآية، وهى قـوله عـز وجل: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾ ﴾ [الأحزاب: ٤].

لقد أشرنا منذ قـليل إلى أن فى تفرد هذه الفاصلة الأخيـرة دون غيرها من فواصل السورة بتجردها من الألف ـ مع إمكان اقتـرانها بها ـ ما يدل دلالة قاطعة على أن التناسب الشكلى بين الفواصل ليس إحدى الغايات التى تقصد لذاتها فى البيـان القرآنى، وهنا نود أن نسـأل: ما القـيمة المعنويـة ـ إذن ـ لزيادة حرف المد على لفظة السـبيل فى الآية السابـعة والستين من سـورة الأحزاب (على قـراءتها كذلك) دون الآية الرابعة؟

لعل الفارق الدلالى بين اقـتران لفظة مّا بحرف المد حينا وتجـردها منه حينًا آخر يكمن فيما ألمح إليه أبو الفتح ابن جنى فى كتابه «المحتسب» عند توجيه قراءة ﴿ يَا حَسْرَةْ عَلَى الْعِبَادِ ﴾[2] [يس: ٣٠] فهو يقول فى ثنايا هذا التوجيه:

---

(١) انظر: التيـسير فى الـقراءات السبع (١٧٨) ، وجـدير بالذكر أن القراء قـد اختلفوا عـلى هذا النحو كذلك فى قراءة فاصلتى الآيتين العاشرة والسادسة والستين من السورة ذاتها (الظنونا ـ الرسولا) ، وقد استشهد ابن الصائغ بهما كذلك على حكم زيادة حرف المد للمناسبة.

(٢) بسكون الهاء فى لفظة «حسرةْ».

«إن الأصوات تابعة للمعانى، فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت، ويكفيك من ذلك قولهم قطع وقطّع (بتشديد عين الفعل فى الثانية) وكسر وكسرّ، زادوا فى الصوت لزيادة المعنى واقتصدوا فيه لاقتصادهم فيه»[1].

وقد استدل ابن جنى لذلك بتفسير بعض المفسرين لقوله سبحانه: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] [المائدة: ٨٩] - حيث قالوا: هو كقولك ولا واللهْ وبلى واللهْ [2] - ثم يعلق على ذلك قائلاً:

فأين سرعة اللفظ بذكر اسم الله هنا من التثبت فيه والإشباع له والمماطلة عليه من قول الهذلى:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته .·. بجانب قوسي ما مشيت على الأرض

أفلا ترى إلي تطعّمك هذه اللفظة في النطق بها هنا، وتمطّيك لإشباع معنى القسم عليها؟ وكذلك أيضًا قد ترى إلى إطالة الصوت بقوله من بعده:

بلى إنها تعفو الكلوم وإنما .·. نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضى

أفلا تراه لما أكذب نفسه وتدارك ما كان أفرط فيه لفظه، أطال الإقامة على قوله : «بلى» رجوعًا إلى الحق عنده، وانتكاسًا عما كان عقد عليه يمينه؟ فأين قوله هنا: «فوالله» وقوله: «بلى» منهما فى قوله: لا والله وبلى والله؟! [3]

لعل مرد زيادة حرف المد فى إحدى فاصلتى سورة الأحزاب دون الأخرى

---

(١) المحتسب (ج٢ / ١٢٠).

(٢) فسر الشافعى - رحمه الله - اللغو بأنه قول العرب لا والله وبلى والله (أى بتقصير فتحة اللام في لفظة الجلالة مع تسكين الهاء) مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف، ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام لأنكر ذلك، ولعله قال: لا والله ألف مرة. انظر الكشاف (ج١ / ١٣٥).

(٣) المحتسب (ج٢ / ٢٠٩).

هو تلك العلاقة[1] التى فطن إليها ابن جنى بين طول الصوت أو قصره والمعنى، وهذا ما يتجلى بوضوح فى ضوء ملاحظة ما يلى:

* أن الفاصلة المجردة من حرف المد «السبيل» قد وردت فى سياق الحديث عن الظهار والتبنى وبيان وجه الحق فيهما، أما الفاصلة التى اقترنت بهذا الحرف «السبيلا» فقد وردت فى سياق الإخبار عن عذاب الكفار يوم القيامة ، وندمهم آنذاك - حيث لا يجدى الندم - على انسياقهم فى تيار الكفر والضلال.

* بينما وقعت لفظة السبيل فى فاصلة الآية الأولى معمولا لفعل الهداية «وهو يهدى السبيل» - وقعت فى فاصلة الثانية معمولاً لفعل الإضلال «فأضلونا السبيلا».

* فاعل الهداية فى الآية الأولى هو الضمير العائد على الخالق سبحانه، وفاعل الإضلال فى الثانية هو الضمير العائد على السادة والكبراء الذين أوردوا أتباعهم موارد التهلكة.

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات - وبناء على ما فطن إليه ابن جنى - نستطيع إدراك التناسب المعنوى بين كل من الفاصلتين والسياق الذى وردت فيه أعنى - والله أعلم - التناسب بين قصر الفاصلة الأولى وطريق الهداية القاصد، وبين طول الثانية وطريق الضلال الملتوى الذى ينحرف بسالكيه بعيداً عن السبيل (طريق

---

(١) تبدو هذه العلاقة واضحة كذلك فى زيادة حرف المد في لفظة الظنون فى فاصلة الآية العاشرة من السورة ذاتها ﴿إذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا﴾ إذ في زيادة هذا الحرف - والله أعلم - فضلا عن مراعاة نسق الفواصل بزيادته إيحاء بأن هذه الظنون قد بلغت - من حيث كثرتها وقوة سيطرتها - فى نفوس المومنين آماداً بعيدة، وبذلك تكون فاصلة الآية قد أدت دورها فى تجسيد هول هذا الموقف العصيب الذى زاغت فيه أبصار هؤلاء المؤمنين، وبلغت قلوبهم فيه الحناجر.

الحق)، ويجرفهم إلى التـخبط فى بيداء الكفر ومتاهات العـماية، هذا فضلاً عن مناسبة هذه الفاصلة الأخيـرة لموقف الندم الذى وردت فى سياق تصويره، حيث تجسـد بامتداد بنيـتها الصـوتية بحرف المد (الذى تواءمت بـه مع نسق الفواصل) آهات الحسرة الوالهة التى تكتظ بها حناجر هؤلاء النادمين يوم القيامة.

نستطيع القول إذن ـ فى ضوء ما تقدم ـ: إن من القصور أن نرد إلى ملحظ الإيقاع وحـده خروج إحدى الفـواصل المتماثلـة عن الأصل؛ ذلك لأن مثل هذا الخروج فى البيان القرآنى المعـجز إذ يحقق تناسب الفاصلة ـ إيقـاعـيًّا ـ مع نـسق الفواصل يحقق فى الوقت ذاته تناسبها ـ تعبيريًّا ـ مع ما تقتضيه طبيعة المعنى أو تتطلبه خصوصية السياق .

المبحث الثالث

فكرة الفصل بين علوم البلاغة

نشأتها وتطورها فى أحضان قضية الإعجاز

درج كثير من دارسى البلاغة العربية على ترديد مقولة مؤداها : أن التقسيم الثلاثى لعلوم البلاغة (المعانى ـ البيـان ـ البديع) لم ينشأ إلا على أيدى البلاغيين المتأخـرين الذين وجهـوا دفة البحث البـلاغى بعد عبـد القاهر الجـرجانى، تلك المقـولة التى تدل فى ترددها لا على هذا التـحـديد التـاريخى لظاهرة التـقسـيم فحسب، بل على مـا يستتبـعه هذا التحديد من النظر إلي تلك الظاهرة بوصـفها إحـدى الشوائب التى طرأت على الفكـر البلاغى فى تراثنا بعـد القرن الخـامس الهجرى، أى بعد أن أخذت زهرة هذا الفكر في الذبول، وصار مده إلى التراجع والانحسار.

والحق أن هذه المقولة ـ رغم ذيوعها ـ محل نظر؛ ففكرة هذا التقسيم هى إحدى الأفكار التى شـغلت أذهان البلاغيين فـى تراثنا العربى منذ عصـر مبكر، وهذا ما نود تجليتـه في صفحات هذا البـحث بالكشف عن الجذور الأولى لتلك الفكرة، والخط التطورى الذي سارت فـيه، حتى يتسـنى لنا تصور تلك الظاهرة من ظواهر التراث البلاغى فى سـياقها التاريخى الصـحيح ؛ ليكون الحكم لها أو عليهـا بعد ذلك قـائمًا على أسـاس؛ فالحكم على الشىء فـرع عن تصوره كـما يقال.

وبداية نود الإشـارة إلى أن هناك ظاهرتين تتجليـان فى تراثنا البلاغـى حتى نهـاية القرن الخـامس الهـجرى تقـريبًا كـانتا ـ فـيما يبـدو ـ هما الأسـاس الذى ارتكزت عليه المقولة السابقة . هاتان الظاهرتان هما:

١ ـ تداخل المباحث البلاغية فى مؤلفات تلك الفترة:

فممـا لا جدال فيه أنا لا نكاد نجـد من بين الكتب التى توارثناها عن تلك الفترة كـتابًا واحدًا تتميز فـيه الحدود بين مباحث علوم البلاغـة الثلاثة تميزها فى

كتب البلاغيين المتأخرين، وهذا ما استند إليه أستاذنا أمين الخولي فى نسبة الفصل بين تلك العلوم إلى هؤلاء البلاغيين، فهو يشيـر إلى هذا التداخل فى كتابى عبد القاهر الجرجانى «أسرار البلاغـة» و «دلائل الإعجاز»، مستدلا به على أن ظاهرة الفـصل لم تعـرف طريقـها إلى مـسـار الفكر البـلاغى إلا بعد الـقرن الخـامس الهجرى، فهو يقول:

«. . . فإن جنحت إلى أن تعـد أسرار البلاغـة من البحث البيـانى الصرف لقيتك فيه أبحاث السجع والتجنيس بأقسامه وأنواعه، وذلك مما صار بعد استقرار القسمة من علم البديع، كما ستجـد فيه الحديث عن المجاز العقلى بمناسبة الكلام عن المجاز اللغوى، وقـد انتهت القسمة أخيـرًا إلى وضع المجاز العقلى فى علم المعانى، وإن أنت جعلت دلائل الإعـجاز من علم المعانى ـ بتحكم ـ لقيـتك فيه أبحـاث الكناية والاستـعارة والـتمـثيل، وكـل هذا مما اسـتقـر أخيـرًا فى علم البيان»[1].

٢ـ غيبة المصطلحات الدالة على التقسيم:

فنحن لا نجد فى مؤلفـات تلك الفترة استخدامًـا لتلك المصطلحات الثلاثة التى أصبح كل منهـا ـ فيمـا بعد ـ عنوانًا لأحد فـروع البلاغة، أجل لقـد أشار عبدالقاهر الجرجانى إلي ما أسماه «علم البيان»[2] ، ولكن هذا المصطلح لديه لم يكن قد صار بعـد واحدًا من مصطلحات التقسـيم؛ وذلك لأن لفظة البيان عنده كانت تـرادف لفظة البلاغـة، وهذا يعني أن دائرة علم البيـان فى نظره تضم في حوزتها كل ما تضمه دائرة علم البلاغة.

(١) أمين الخولى: مناهج تجديد ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، دار المعرفة سنة ١٩٦١م.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٤ ـ الطبعة الثالثة ـ دار المنار سنة ١٣٦٦ هـ.

لقد استند كـثير من مؤرخى [1] البلاغة عـلى تلك الظاهرة فى تحديد بداية التقـسيم، وعلى أسـاسهـا نُسبت تلك البـداية إلي الزمخـشرى فى رأى، وإلى السكاكى وأتباع مـدرسته فى رأى آخر، أما الزمـخشرى فلأنه أول من اسـتخدم مصطلح «علم المعانى» عاطفًا عليه مصطلح علم البيان[2] «والعطف يعنى التمايز والمغايرة» ، وأما مدرسة السكاكى فلأن المصـطلحات الثلاثة قد تحددت بدقة على أيديهم، وارتبط كل منها ـ بشكل واضح ـ بميدانه الخاص ومباحثه المحددة.

والواقع أنا نسلم بتـحـقق هاتين الظاهرتين فى تراثـنا البلاغى حـتى القـرن الخـامس الهجـرى، ولكن الذى لا نسلـم به هو تصور التـنافى بين كل من هاتين الظاهرتين والظاهرة التى نحن بصدد الـتأريخ لها، فتداخل المباحـث البلاغية فى مـؤلفات تلك المرحلـة المبكرة لا يستلزم ـ ضـرورة ـ أن تكون تلك المبـاحث فى أذهان مؤلفى تلك المؤلفات ركامًا لا تمييـز بين عناصره، وهذا ما سوف يتأكد لنا بعد قليل، وكذلك الشأن فى تأخر نشأة المصطلحات الدالة على التقسيم عن تلك المرحلة؛ إذ من المسلم به أن تحـرير مصطلح من المصطلحات إنمـا هو خطوة تالية لتخلّق مدلوله وبروزه إلى حيز الوجود، فـشأن استقرار المصطلحات فى كل علم وفن هو كشـأن الاستقرار على أسـماء الشوارع والميادين فى مـدينة ثم تخطيطها وتنفيذها من قبل.

متى بدأت ظاهرة الـتقسـيم فى تراثنا البلاغى إذن؟ ومـا المراحل التى مرت بها حتى استقرت على تلك الصورة المعروفة المتوارثة؟

---

(١) انظر د. شـوقى ضيف: الـبلاغـة تطور وتاريخ ص ٢٢١ ، دار المعـارف ، د. على عشـرى زايد ـ البلاغة العربية ص ١٤١ ، مكتبة الشباب سنة ١٩٧٧م.

(٢) انظر : الكشاف ، جـ ١ ، ص١٦ .

إن هذه الظاهرة ـ فيما نعتقد ـ هى إحدى الظواهر التى تمتد بجذورها الأولى إلى المراحل الأولى فى تاريخ البلاغة العربية، فهى واحدة من ثمار ذلك الجدل الذي ثار منذ عصر مبكر فى تراثنا العربى حول فكرة الإعجاز القرآنى، فهذا الجدل الذى احتدم فى بيئة المتكلمين قد كان له عميق الأثر لا فى بداية البحث النظرى فى الظواهر والفنون البلاغية فحسب، بلْ فى بداية التمييز بين تلك الظواهر والفنون على نحو يخدم ـ من منظور كثير من هؤلاء المتكلمين ـ حقيقة الإعجاز.

وليس من غايتنا هنا الخوض فى تفاصيل قضية الإعجاز وتداعياتها الكلامية، وبحسبنا أن نشير إلى أنها قد تمخضت عن ذيوع الرأى القائل بأن مناط الإعجاز ومظهر التحدى فى لغة البيان القرآنى هو النظم أو التأليف، إذ إن هذا الرأى ـ فيما نحسب ـ قد كان بمثابة «الجذر النظرى» الذى تفرعت عنه محاولات الفصل بين ظواهر البلاغة، أى أن تلك المحاولات قد نشأت في ظل إحساس هؤلاء المتكلمين بضرورة التمييز بين ظاهرة النظم التى وقع بها الإعجاز فى نظرهم، وغيرها من الظواهر التى لا يتعلق الإعجاز بها لذاتها؛ لأنها ليست سائدة في كل سور القرآن وآياته من جهة؛ ولأنها من التقاليد الفنية التى عرفتها العربية قبل نزول القرآن وتفوق فيها الشعر العربى من جهة أخرى.

ويمكن القول بأن هذه الظاهرة قد مرت حتى نهاية القرن الخامس بمرحلتين متعاقبتين:

الأولى: تم فيها التمييز بين النظم والبديع.

والثانية: كان التمييز فيها بين النظم واللفظ.

ونود فى الصفحات التالية أن نجلى أثر كل من هاتين المرحلتين فى بلورة

معالم الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة.

المرحلة الأولى : التفرقة بين النظم والبديع:

لم يكن كل من مصطلحى النظم والبديع خلال تلك المرحلة (التى تنتهى بنهاية القرن الرابع الهجرى تقريبًا) قد تحدد بمدلوله الدقيق الذى اقترن به فيما بعد؛ فلقد كان البديع ذا معنى عام يشمل كثيرًا من الألوان البلاغية التى تم الفصل بينها فى المرحلة التالية، فالبديع لدى ابن المعتز - على سبيل المثال - يشمل الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها والمذهب الكلامى[1]، أى أنه كان يشمل ظواهر بلاغية آل أمر بعضها - فيما بعد - إلي ما سمى «علم البيان»، وبعضها الآخر إلي ما سمى « علم البديع » ، أما مصطلح النظم فقد كان يقصد به - إجمالاً - طريقة تأليف العبارة، أى أنه لم يكن يعنى (كالبديع) فنونًا وألوانا بلاغية بعينها، ومع ذلك فإن كثيرًا من متكلمى تلك المرحلة قد ركزوا على ربط الإعجاز البلاغى للقرآن بالنظم، على حين نفوا - صراحة أو ضمنًا - أن يكون هذا الإعجاز وقفًا على البديع، ولعل السر فى ذلك هو الرغبة فى تمييز زاوية التفرد فى لغة البيان القرآنى، والابتعاد بها عن هذا البديع الذى كان استخدامه فى الشعر - آنذاك - مثار خصومة وجدل بين النقاد ودارسى الأدب، والذى كانت نماذجه لدى الشعراء تسمو إلى مستوى الفنية والجمال حينًا، وتنحط إلى هوة التعقيد والتكلف حينًا آخر.

لقد كان زعيم المعتزلة (الجاحظ) هو أول من رصد ظاهرة البديع فى الشعر العربي مشيدًا بأثرها في فنيته ، بل لقد بالغ فى الإعجاب بالبديع حتى زعم أنه السر فى تميز العربية وتفوقها على غيرها من اللغات، فالبديع على حد قوله:

---

(١) انظر: كتاب البديع - عبدالله بن المعتز ، دار المسيرة - بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

«مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان»[1]، ومع ذلك فإن الجاحظ فى تناوله لقضية الإعجاز قد جعل جهة هذا الإعجاز منوطة لا بالبديع الذى بالغ بالإعجاب به فى الشعر - بل بالنظم، وهذا ما يتجلى فى عنوان كتابه الذى لا يزال مفقودًا حتى الآن، «نظم القرآن» وفى استخداماته المتكررة لمصطلح النظم في كتبه الأخرى، ومعنى ذلك أن النظم فى نظر الجاحظ يتميز - من حيث أثره الفنى - من البديع، فكل منهما عنده هو وسيلة للسبق أو التفرد الفنى، ولكن يبقى الفارق بينهما فى نظره ماثلاً في أن تفرد البديع هو فى حدود طاقات البشر، أما تفرد النظم فى القرآن فهو تحد وإعجاز لتلك الطاقات، أو على حد وصف الجاحظ له «نظم لا يقدر على مثله العباد»[2].

وتتضح هذه التفرقة (بين النظم والبديع) لدى رجل من أبرز علماء الكلام فى القرن الرابع الهجرى هو أبو بكر الباقلانى ت سنة ٤٠٣ هـ ، بل إن تلك التفرقة تعد أحد المحاور الأساسية في كتابه «إعجاز القرآن» ، والنافذة التى أطل من خلالها على ميدان البلاغة كى يسهم فيه إسهامًا كانت له آثاره فى كثير ممن تلاه من البلاغيين.

لقد كانت وجوه الإعجاز القرآنى فى نظر الباقلانى ثلاثة:

١ ـ إخباره عن الغيوب.

٢ ـ تضمنه قصص الأولين وسير المتقدمين.

٣ ـ أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه فى البلاغة إلي الحد الذي يعلم

---

(١) البيان ـ التبيين ، جـ٤ ، ص ٥٥ .

(٢) الحيوان ، جـ ٤ ، ص ٩ .

عجـز الخلق عنه[1] ، غير أن وقفة الباقـلانى إزاء الوجهين الأولين كانت خاطفة شديدة الاقـتضاب إذا قـيست إلى وقفـته إزاء النظم الذي شغل حـيزًا كبـيرًا من اهتمامه، واستغرق حديثـه عنه ما يربو على نصف صفحات كتابه؛ ذلك أنه كان معنيًّـا بإبراز تفرد النـظم القرآنى وتمايزه من سـائر الطرق التعـبيرية التى سـلكها العرب، والفنون التى عرفوا بها، واشتهروا بامتلاك ناصيتها، وقد اقتضاه ذلك أن يقف طويلاً للتدليل على هذا التـمايز ، وأن هذا النظم على حد تعبـيره «خارج عن المعهود من نظم جميع كلامـهم» أو «لا يتفاوت تفاوت كلامهم» أو «يخرج عن عامة كلام الإنس والجن»[2].

من منطلق العناية بإبراز ذلك التمايز فى النظـم القرآنى قطع الباقلانى ـ فى فصلين متتاليين ـ بنفى ظاهرتى الشـعر والسجع من القرآن، ومن هذا المنطلق ذاته كانت تفـرقته بين النظم والبديع (الذي كـان عنده يشمل معظم فنون البـلاغة) ؛ فهو يعرض لأكثر من عشرين لونًا من البديع، ثم يصرح بأنه لا سبيل إلي معرفة إعجاز القرآن عن طريقها ؛ لأنه طريق «لا يـتعذر وباب لا يمتنع، وكل يأخذ فيه مأخذًا ، ويقف فـيه موقفًا على قدر مـا معه من المعرفة، وبحـسب ما يجده من الطبع ، فأما شأو نـظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليـه، ولا إمام يقتدى، ولا يصح وقوع مثله اتفاقًا»[3].

فمعرفـة وجه الإعجاز فى لغة القـرآن هى ـ فى نظر الباقلاني ـ وقف على النظم دون البديع؛ وذلك لأن تلك اللغة قد تفردت بهذا النظم، فارتقت به ومن

---

(١) انظر: إعجـار القرآن للباقـلانى، على هامش الإتقان فى علوم القـرآن ص ٤٧ وما بعدها، المكتـبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م.
(٢) انظر السابق، ص ٥١ ـ ٥٧ .
(٣) انظر السابق، ص ١٤٩ .

خلاله إلى طبقة غير متفاوتة فى البيان يتعذر الارتقاء إليها على طاقات البشر، فهو من هذه الزاوية يتمايز من البديع الذي لم تتفرد لغة القرآن بظواهره؛ إذ هى ظواهر عامة عرفها العرب فى شعرهم ونثرهم، وتفاوتت درجات إبداعهم فيها بتفاوت حظوظهم من الموهبة وطاقاتهم فى التعبير.

على أن ذلك لا يعنى أن الباقلانى يغض من شأن البديع، أو من بلاغة فنونه فى لغة القرآن، فإشارته إلي تفاوت تلك الفنون إنما تعنى ـ ضمنًا ـ أنها قد بلغت فى تلك اللغة الخالدة أسمى درجات البلاغة، ولكن يبقى بعد ذلك أن بلاغتها تلك إنما نشأت فى أحضان النظم القرآنى لتدعم فنيته، لا لتستقل دونه بالإعجاز ، هذا ما يقرره الباقلانى حيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقًا بهذه الوجوه الخاصة ووفقًا عليها ومضافًا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت فى الكلام على غير وجه التكلف المستبشع[1]».

ثم يعود الباقلانى إلى تأكيد ذلك الرأى فى موطن آخر من كتابه، وذلك حين ينقل عن الرمانى (دون أن يصرح باسمه) تقسيمه للبلاغة إلي عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان[2]» . ثم ينسب إليه الزعم بأن الإعجاز يتعلق بتلك الوجوه التى تسمى (كما يصرح الباقلانى) البديع، ثم يرد على هذا الزعم قائلا:

---

(١) انظر السابق ، ص ١٥١ .

(٢) السابق، ص ١٦٠ ، وانظر : ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، ص ٧٦ ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

«... إنما ننكر أن يقول قائل: إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه بما يتصل به الكلام ويفضى إليه، مثل ما يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة بنفسها معجزة، فأما الآية التى فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فإنى لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه، وصاحب المقالة التى حكيناها أضاف ذلك إلى موضع التشبيه، وما قرن به من الوجوه..»[1].

والباقلانى فى هذا النص يبدو متحاملا على الرمانى، ولعل هذا التحامل هو أثر من آثار الخلاف المذهبى بين الرجلين[2]؛ ذلك أن الرمانى لم يذهب إلى أن وجها من وجوه البلاغة التى ذكرها معجز بذاته، بل إن هذا هو ما صرح بعكسه حيث يقول:

«وظهور الإعجاز فى الوجوه التى نبينها يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة فى أعلى طبقة»[3].

وإذا كان الباقلانى قد ذهب إلى أن النظم أو «ما يتصل به الكلام ويفضى إليه هو مناط التحدى ومرد الإعجاز» فإن ذلك بعينه هو ما ذهب إليه الرمانى وصرح به فى عبارات نقل بعضها الباقلانى (دون أن ينسبها إليه!!) وذلك حيث يقول:

« وأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا صار التحدى فيها بالمعارضة

(١) السابق ، صـ١٧٠، ١٧١ .

(٢) الرماتى معتزلى والباقلانى علم من أعلام الأشاعرة.

(٣) ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، ص ٧٨ .

لتظهر المعجزة، ولو قال قائل: قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن أحدًا أن يأتى بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قبل لكان ذلك باطلاً؛ لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليها»[1].

فعبارات الرمانى فى هذا النص قاطعة فى أن نسق القرآن أو أسلوبه المتفرد فى صياغة الجمل وبناء التراكيب هو ـ بالدرجة الأولى ـ زاوية التحدى ومناط الإعجاز، ومؤدى ذلك أن الوجوه البلاغية العشرة التى ذكرها لم تبلغ ـ فى نظره ـ حد الإعجاز في لغة القرآن إلا لكونها متلبسة بهذا النظم، منبثقة عنه، متساوقة مع دلالاته ومراميه، وهذا ما ينفى عن الرمانى تلك التهمة التى ألصقها به الباقلانى، فنظرته إلي التأليف هنا لا تكاد تختلف عن نظرة الباقلانى إلى النظم، ولعل مما يدعم ذلك أن مصطلحى «النظم والتأليف» كانا مترادفين على لسان الباقلانى، وأن عبارة «عجيب النظم بديع التأليف» كانت من أكثر العبارات دورانًا فى كتابه.

هذا الإلحاح على ربط الإعجاز بالنظم أو التأليف لدى هؤلاء المتكلمين كان ـ فيما نعتقد ـ بمثابة الجذر النظرى لاستقلال علم المعانى، ومن الصحيح أن مصطلح النظم لدى هؤلاء لم يظفر ـ كما أسلفنا القول ـ بتحديد واضح نستكشف من خلاله وعيهم بميدان هذا العلم، أو بطبيعة المباحث التى يتناولها على نحو ما سنرى لدى عبد القاهر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذا الإلحاح على «نظم القرآن» والتأكيد على أنه قد نهض ـ وحده ـ بتحقيق الإعجاز فى كثير من الآيات ـ كان بمثابة إيذان بالفصل بين خصوصيات هذا النظم وأسراره من جهة،

---

(١) السابق، ص ١٠٧ .

وما سواها من الفنون أو الوجوه التى عرفت ـ آنذاك ـ باسم البديع أو البلاغة من جهة أخرى، فمثل هذا الفصل هو تحقيق للغاية التى استقطبت اهتمام المتكلمين، وهى تحديد «جهة التفرد» في لغة القرآن الكريم ، والتفرقة (على مستوى النظرية) بين ما هو معجز بذاته، وما ليس كذلك من الظواهر الفنية.

على أننا لا نستطيع القطع بعدم تمثل المتكلمين في تلك المرحلة لميدان علم المعانى، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن فنون البديع أو البلاغة التى بلغت عشرة لدى الرمانى وزادت عن خمسة وعشرين لدى الباقلانى ليس من بينها (إذا استثنينا الإيجاز وبعض صور الإطناب) ما نعده الآن من مباحث هذا العلم كالتقديم والتأخير أو الذكر والحذف، أو التعريف والتنكير، أو القصر، أو الفصل والوصل. . أيرجع السر فى ذلك إلي افتقاد الوعى ـ لدى هذين الرجلين ـ بفنية تلك الظواهر، ودورها الأصيل فى تحقيق الإعجاز؟ أم أنه راجع إلى إيمان كل منهما بأن مثل تلك الظواهر لا تنتمى إلى البديع أو البلاغة (بالمفهوم السائد لهذين المصطلحين حينذاك) بل تنتمى إلي النظم أو التأليف؟ إن هذا الافتراض الأخير هو ما نرجحه فى ضوء ما هو معلوم من رحابة الثقافة وعمق النظر لدى الرجلين من جهة، ومن أن معظم تلك الظواهر كانت قد تحددت على أيدى علماء آخرين سابقين أو معاصرين لهما من جهة أخرى[1].

وإذا كانت التفرقة بين النظم والبديع خلال تلك المرحلة هى الأساس النظرى لاستقلال علم المعانى فيما بعد، فإن التفرقة بين بعض ألوان البديع وبعضها الآخر كانت ـ فيما نرى ـ هى أساس استقلال كل من علمى البيان والبديع، وتلك التفرقة الأخيرة هى ما انفرد الباقلانى بتحديد معالمها، فعند

---

(١) أمثال أبى عبيدة والفراء وابن قتيبه وابن فارس وغيرهم.

تعرضـه لتلك الألوان البديعيـة للكشف عن مدى تعلقهـا بالإعجاز وضع مـبدأه الذى يقرر فى حسم:

«كل ما يمكن تـعلمه، ويتهـيأ تلقنه، ويمكن تلخـيصه، ويـستدرك أخـذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به[1]».

فـعلى أسـاس هذا المبـدأ انقـسمت ظـواهر البديع فى نظـر الباقـلانى إلي قسمين متمايزين:

أولهـما: لا يتعلق به الإعجاز أصلاً؛ لأنه مما يمـكن «تعلمه وتلخيصه»، أى أن تجويده والبلوغ به إلى أقصى درجـات الفنية أمر غير متعـذر على البشر، وقد صرح الباقلانى بأن فنون السـجع والتجنيس والمطابقة تندرج ـ فى نظره ـ فى هذا القسم [2].

والثـانى: يصح تعلق الإعجاز به، ويتضـمن تلك الظواهر التى «تتفاوت» درجاتهـا الفنية من نظم إلى نظم، والتى بلغت فى الـنظم القرآنى المعجـز درجة متعـذرة على طوق البشر، ومن الألوان التى يصرح الباقـلانى باندراجها فى هذا القسم: الاستعارة والتشبيه والإيجاز وحسن البيان.

إن هذا التقسيم الـذي حدد الباقلانى مبدأه فى نهاية الـقرن الرابع الهجرى تقريبًا كان ـ فيما نظن ـ هو نـقطة البداية فى طريق الفصل بين حقلى علم البيان وعلم البديع. ولعلنا نـلاحظ أن الظواهر الثلاثة التى تضمنهـا القسم الأول لديه هى من أهم مباحث علم البديع ـ إن لم تكن أهمهـا ـ لدى البلاغيين المتأخرين، وأن التشبيه والاستعارة ـ من القـسم الثانى ـ هما ركيزة علم البيان فى نظر هؤلاء

---

(١) إعجاز القرآن، جـ٢ ، ص ١٨١ .

(٢) السابق ـ نفسه.

، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الباقلانى لم يطبق مبدأه السابق إلا على وجوه البلاغة العشرة التى نقلها عن الرمانى، وأنه قد صرح فى هذا الصدد بأن غرضه من هذا التطبيق ليس هو الاستقصاء والحصر بل التمثيل[1] ـ إذا أضفنا ذلك أدركنا مدى فعالية هذا المبدأ فى إرساء فكرة الفصل بين هذين العلمين من علوم البلاغة الثلاثة، بل لعلنا نضيف أن نفى الباقلانى تعلق الإعجاز بظواهر القسم الأول كان وراء تلك النظرة غير المنصفة لعلم البديع فى التراث البلاغى ، حيث عُد هذا العلم ذيلاً للبلاغة، وعُدت ظواهره مجرد طلاءات وحلًى خارجية يقتصر دورها على التحسين أو التزيين، لا الخلق أو البناء.

المرحلة الثانية. التفرقة بين النظم واللفظ :

إذا كانت المقارنة بين النظم «والبديع» قد أسفرت فى نهاية القرن الرابع الهجرى عن إرساء مبادئ الفصل بين ميادين البلاغة الثلاثة دون تحديد قاطع لطبيعة كل ميدان منها، أو للمباحث التى تندرج فيه، بل دون تحديد لمفهوم النظم ذاته ـ فإن المقارنة بين النظم واللفظ ـ في القرن الخامس ـ قد أسفرت عن ذلك كله، وهذا ما نجده واضحًا لدى عبد القاهر الجرجانى المتوفى سنة ٤٧١ هـ، حيث كانت تلك المقارنة لديه واحدة من الركائز الأساسية التى أرسى عليها نظريته الشهيرة فى النظم.

ونود أن نبادر بالإشارة إلي أن عدول عبد القاهر الجرجانى عن المقارنة بين النظم والبديع إلي المقارنة بينه وبين اللفظ لا يمثل انحرافًا عن تلك النظرة التى رأيناها لدى المتكلمين السابقين عليه فى تأصيل الإعجاز القرآنى، بل على النقيض من ذلك كان هذا العدول استمراراً لتلك النظرة ، وبناء عليها، وترسيخًا

---

(١) انظر: السابق ص ١٩١ .

لأبعادها وملامحها، ولعل مما يؤكد ذلك أن الفنون البلاغية التى تنضوى تحت مصطلح «البديع» في نظر هؤلاء تندرج كلها بشكل أو بآخر ـ كما سنرى ـ تحت مصطلح «اللفظ» عند عبد القاهر، أما هذا العدول ذاته فلعله راجع إلى تأثر عبد القاهر بقضية اللفظ والمعنى، وعنايته بالرد على من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة، وإلى إحساسه ـ فى الوقت ذاته ـ باستقرار «البديع» وخمود الخلاف الذى احتدم حوله فى القرنين الثالث والرابع من جهة أخرى.

لقد صرح عبد القاهر فى مقدمة «دلائل الإعجاز» أن غايته هى بيان زاوية التفرد أو «الجهة التى منها قامت الحجة»[1] فى بلاغة القرآن، ومن ثم راح يرصد فى ثنايا هذا الكتاب مزايا الحسن أو القيم الجمالية الفاعلة فى بلاغة الكلام، مميزًا بينها على النحو الذى يؤكد من خلاله أن النظم أو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» هو تلك الجهة، فهو يقرر أن تلك المزايا تنقسم من حيث متعلقها ـ عند التحليل ـ إلى قسمين:

١ ـ مزايا النظم.

٢ ـ مزايا اللفظ.

يقول:

«. . وجملة الأمر أن ههنا كلامًا حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثًا قوَّى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال فى هذا الثالث، وهو الذى لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم، فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ ، وقدرته في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة. . .»[2].

---

(١) دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا ، ص ٧ .

(٢) السابق ، ص ٧٨ .

ونستطيع القول بأن هذا التقسيم الذى ألح عليه عبد القاهر فى غير موطن[1] من دلائل الإعجاز قد حدد بشكل حاسم معالم الفصل بين ميدانى علم المعانى وعلم البيان، ويتجلى ذلك في ضوء الحقيقتين التاليتين:

الأولى : من المسلم به أن نظرية النظم لدى عبد القاهر هى التربة التى نبتت فيها ونضجت مباحث علم المعانى؛ فتلك المباحث كما حددها البلاغيون المتأخرون ليست سوى مزايا النظم وخصوصياته لدى عبد القاهر.

الثانية: أن اللفظ الذي يقابل النظم فى هذا التقسيم لا يعنى اللفظ المفرد، وإنما يعنى اللفظ المستخدم (الحى) المتفاعل بدلالته الخاصة فى بناء العبارة أو نظمها؛ فلقد كانت دلالات الألفاظ المفردة على معانيها فى نظر عبدالقاهر ـ كما يقرر علم اللغة المعاصر ـ مجرد صور صامتة أو ميتة مختزنة فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم، ومن ثم بادر بتنحيتها نهائيًا عن مسرح بحثه فى وسائل البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا ما قرره حين قال:

«ليس لنا إذا نحن تكلمنا فى البلاغة والفصاحة مع معانى الكلم المفردة شغل، ولا هى منا بسبيل»[2].

وإذا كان مصطلح اللفظ فى التقسيم السابق لا ينصرف إلى اللفظ المفرد فإنه لا ينصرف ـ أيضًا ـ إلى اللفظ المستخدم على إطلاقه، بل إلى نوع خاص منه وهو ما كان ذا دلالة مجازية، أو ما كان دالا على «معنى المعنى[3]» علي حد اصطلاح عبد القاهر ، وهذا ما حدده بنفسه حين قال ـ فى موطن آخر ـ بصدد

---

(١) انظر : ص ٣٢٩ ، ص ٣٤٦ .

(٢) السابق ص ٥٧ ، انظر : ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر: السابق ص ٢٠٣ .

إقرار ذلك التقسيم : «اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم ، فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»[1].

إن هذا النص يؤكد لنا ما سبق أن ألمحنا إليه من أن التفرقة بين ميدان علم المعانى وميدان علم البيان قد استقرت أصولها على يدى عبدالقاهر الجرجانى ـ قد يقال: إن مصطلح «علم البيان» كان لديه ذا مدلول عام[2] يرادف به «علم البلاغة»، وقد يقال كذلك إنه لم يشر أصلا إلى مصطلح «علم المعانى» فى كتابيه الشهيرين: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، وهذا أو ذاك مما لا جدال فيه، ولكن يبقى مع ذلك أن الذين حددوا المصطلح الأول ووضعوا المصطلح الثانى لم يفعلوا ذلك إلا على أساس تفرقته ـ فى ضوء نظرته للإعجاز ـ بين مزية النظم ومزية اللفظ ، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن مزية «النظم» قد أصبحت لدى هؤلاء البلاغيين مناط البحث فى علم المعانى، وهنا نشير إلى أن «مزية اللفظ» التى تنحصر ـ كما يبدو فى النص السابق ـ فى الاستعارة والكناية والتمثيل قد أصبحت هى قوام البحث فى علم البيان فى نظرهم.

ولعل من الجدير بالإشارة إليه فى هذا المقام هو أن **حصر عبد القاهر لمزية اللفظ فى تلك الصور أو الألوان ذات الدلالة المجازية** قد كان ـ فيما نظن ـ هو السبب فى بعض الظواهر التى برزت فى تناول البلاغيين المتأخرين لعلم البيان، والتى أصبحت فى نظر كثير من دارسى البلاغة العربية محل تساؤل أو نقد موجه

---

(١) السابق ، ص ٣٢٩ .

(٢) انظر السابق ، ص ٤ ، ٥ وكذا ص ٣٥ .

إلى هؤلاء البلاغيين فحسب!! من ذلك:

أ ـ تصدير هذا العلم بالبحث فى أنواع دلالة اللفظ: الوضعية والتضمنية والالتزامية؛ وذلك للتأكيد على أن الدلالتين الأخيرتين فحسب هما مدار البحث فى هذا العلم الذى يختص - كما يصرح السكاكى - بالنظر فيما لا يتحقق إلا فيهما من الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما»[1].

ب ـ التوقف فى عد التشبيه - لأن الدلالة فيه وضعية - مبحثًا أصيلاً في ميدان هذا العلم، ثم تبرير التعرض له فى هذا الميدان بأن الاستعارة لا تقوم إلا على أساس التشبيه.

ج ـ إخراج كثير من البلاغيين للمجاز العقلى - لأنه ليس تجاوزًا فى دلالة اللفظ - من حوزة علم البيان ، فلقد استدرك الخطيب القزوينى على السكاكى فى إقحامه ذلك الضرب من المجاز في نطاق هذا العلم، ثم أدرجه في نطاق علم المعانى، وتابعه فى ذلك من خلفه من البلاغيين.

ونود فى هذا الصدد أن نضيف أن حرص هؤلاء البلاغيين المتأخرين على جعل علم البيان تاليًا أو لاحقًا لعلم المعانى إنما يرتد - فيما نحس - إلى طبيعة نظرة عبد القاهر إلى كل من «مزية النظم» و «مزية اللفظ» - لقد برر السكاكى ذلك الترتيب بين العلمين فى كتابه فقال: «إن علم البيان شعبة من علم المعانى لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار» [2]، وهو تبرير لا يكاد يختلف عما قرره عبد القاهر من أن الإعجاز لم يتعلق بمزايا اللفظ فى القرآن الكريم إلا لكونها أثرًا من آثار

---

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤١ ، وجلى أن الشبه واضح بين عبارات السكاكى في تحديد مجال علم البيان، وعبارات عبد القاهر فى تحديد مزية اللفظ وقصرها على «دلالة المعنى على المعنى».

(٢) السابق ص ٧٠ .

نظمه المتـفرد، وخيطًا من خيوط نسـيجه المحكم، فكل من «الاستـعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها مـن مقتضيات النظم؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شىء منهـا فى الكلمة وهى أفـراد لم يتـوخ فيـما بينهـا حكم من أحكام النحو»[1].

وإذا كانت تفرقة عـبد القاهر بين مزية النظم ومزية اللفظ قـد أقرت معالم الفصل بين هـذين العلمين لدى البلاغـيين المتأخرين ـ فـإن تحديده لمفـهوم هاتين المزيتين قد وضع الركائز الأسـاسية التى استند إليها هؤلاء البـلاغيون فى تعريف كل منهما:

أما مزية النظم: فقد حددها عبد القاهر بقوله:

«وإذ قـد عرفت أن مـدار أمـر النظم على مـعانى النحـو، وعلى الوجـوه والفروق التى من شأنهـا أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كـثيرة ليس لها غـاية تقف عندها، ونهاية لا تجـد لها ازديـادًا بعدها، ثم اعلم أن ليـست المزية بواجـبة لهـا فى أنفسـها، ومن حـيث هى على الإطلاق، ولكن تعرض بسـبب المعانى والأغراض التى يـوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعـضها من بعض، واستعمـال بعضها مع بعض ، تفسير هذا أنه ليـس إذا راقك التفكير فى «سؤدد» من قـوله [2]: «تنقل فى خلقى سؤدد» ، وفى دهر من قـوله: «فلو إذ نبا دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدًا وفى كل شىء.. بل ليس من فـضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم»[3].

---

(١) دلائل الإعجاز ، ص ٣٠٠ .

(٢) الضمير يعود على إبراهيم بن العباس الذي حلل عبد القاهر أبياتًا له قبل هذا النص مباشرة.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ٦٩ ، ٧٠ .

فمزية النظم في نظر عبد القاهر ـ كما يتجلى فى هذا النص ـ ترتكز على أساسين:

١ ـ معانى النحو ووظائفه وما تحفل به طرائق أدائها من إمكانات ثرية أو «وجوه» و «فروق» [1] يستثمرها ويتخير من بينها الناظم.

٢ ـ تحقق الملاءمة بين هذه المعانى والموقف الذى ترد فيه، أو الغرض الذى تصاغ من أجله.

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نقرر أن هذين الأساسين كانا هما المحور الذى أدار حوله البلاغيون المتأخرون تعريفهم لعلم المعانى، وبحسبنا هنا أن نشير إلى التعريف السائد له فى تراثنا البلاغى ، والذى صاغه الخطيب القزوينى بقوله: « **هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التى بها يطابق مقتضى الحالى**»[2].

فأحوال اللفظ في نظر القزوينى ـ كما يتضح فى حصره لمباحث هذا العلم ـ هى معانى النحو عند عبد القاهر، كذلك فإن مطابقة تلك الأحوال لما أسماه القزوينى مقتضى الحال هى بعينها ملاءمة معانى النحو للغرض فى نظر عبدالقاهر، بل إن هذا هو ما صرح به القزوينى نفسه حين قال:

« وهذا ـ أعنى تطبيق الكلام على مقتضى الحال ـ هو الذى يسميه الشيخ عبدالقاهر بالنظم حيث يقول: النظم تآخى معانى النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التى يصاغ لها الكلام[3]» ، وهو تصريح له دلالته القاطعة على

(١) انظر في هذين المصطلحين: بحثنا للدكتوراه: المعنى فى البلاغة العربية ص ٧٣ ،٧٤ ، مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(٢) الإيضاح فى علوم البلاغة ص ١٥ ، دار الكتب العلمية ببيروت ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٥م.

(٣) السابق ص ١٢ .

أن ذلك التعريف السائد لعلم المعانى في كتب البلاغيين المتأخرين لا يعدو أن يكون تلخيصًا مركزًا، أو صياغة منطقية «جامعة مانعة» لرأى عبدالقاهر في مزية النظم».

أما مزية اللفظ: فقد حددها عبد القاهر فى أثناء تعليقه على إحدى المقولات السائدة فى عصره ، والتى ربما احتج بها ـ كما يصرح ـ أصحاب اللفظ، تلك المقولة هى:

«لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلي سمعك من معناه إلي قلبك»[1].

ولا يتسع المقام هنا لنقل نص عبد القاهر كاملاً في هذا التعليق الذى استغرق أكثر من أربع صفحات[2] فى دلائل الإعجاز ؛ ولذا فنحن مضطرون إلي أن نجتزئ منه ما يقفنا على المبادئ التى تحدد «مزية اللفظ» في نظره، وأن نشفع كل مبدأ منها بالإشارة إلى ظلاله الواضحة وأثره القوى في تصور البلاغيين المتأخرين لعلم البيان كما يبدو فى تعريفه لدى السكاكى بأنه «معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان فيحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[3].

أو فى تعريف الخطيب القزوينى له بقوله: هو «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه»[4] وتلك المبادئ هى:

---

(١) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ .

(٢) انظر : دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٦ ـ ٢١٠ .

(٣) مفتاح العلوم ، ص ٧٠ .

(٤) الإيضاح ، ص ٢١٥ .

أولا: ينفى عبد القاهر أن يكون اللفظ المراد فى تلك المقولة هو اللفظ الدال على معناه ، والحجة التـى يدعم بها هذا النفى هى: أنه «لا يخلو السامع من أن يكون عالمًا باللغة وبمعانى الألفاظ التى يسمعها، أو يكون جاهلاً بذلك، فإن كان عالمًا لم يتصور أن يتـفاوت حال الألفاظ معه، فيكون مـعنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر، وإن كان جاهلاً كان ذلك في وصفه أبعد».

وتلك الحـجة هى مـا سيقـت بعينهـا لدى السكاكى والقزوينى - واضـعى التـعريفين السـابقين - للتدليل علـى أن «إيراد المعنى الواحد بطرق مـختلفـة في وضوح الدلالة عليه» لا يتأتى بالدلالات الوضعية[1].

ثانيًـــا : لا ينصرف مصطـلح « اللفظ » في المقولة السابقة - كـما يصرح عبدالقاهر - إلا إلي الألفاظ ذات الدلالة المجازية، أو دلالة «المعنى على المعنى»، فتلك هى التى يتـحقق فيها التـسابق أو التفاوت المشـار إليه؛ وذلك لأنها - دون الدلالة الوضعية - «مما يدرك بالفكر، ومما يتجدد العلم به عند سماع الكلام».

ويبـدو أثر هـذه الفكرة واضـحًـا لـدى كل من السكاكى والقـــزوينى في شرحهـما لتعريف علم البـيان ،حيث صرح كل منهمـا بأن الدلالة المجازية هى ميـدان البحث فى هـذا العلم - ولعل وصف عبـدالقاهر لتلك الدلالة بأنـها «مما يدرك بالفكر» كان وراء تسميتها «الدلالة العقلية» لديهما[2].

ثالثًا: مرد التفاوت أو التسابق المستحق لوصف البلاغة فى تلك المقولة هو درجة الوضوح في الدلالة المجازية، أى مدي قوة العلاقة بين المعنى الأول (معنى اللفظ) والمعنى الثانى (المجازى)، وبناء على ذلك فـإن قائل تلك المقولة - حسب

---

(١) انظر : مفتاح العلوم ص ١٤٠ ، الإيضاح ص ٢١٦ .

(٢) انظر : السابق نفسه.

تفسير عبد القاهر ـ إنما يريد «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى، ووسيطا بينك وبينه متمكنا فى دلالته ، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة، ثم يخيل لك أنك فهمته من حاقّ اللفظ».

ونود هنا أن نلاحظ أن التسابق أو التفاوت فى نظر عبد القاهر لا يتحقق ـ فحسب ـ بين الدلالات المجازية التى يستقل كل منها بمعناه، بل إنه يتحقق كذلك بين الدلالات التى يحتمل تواردها على معنى واحد، وهذا ما يفهم من استخدامه لصيغة التفضيل فى وصف الدلالة الواضحة أو «البليغة» : فهى تسفر عن معناها المجازى أحسن سفارة وتشير إليه أبين إشارة، ومعنى ذلك أنه يسلم بإمكانية أداء هذا المعنى ذاته بدلالة أخرى أقل من الأولى وضوحًا وبالتالى أقل بلاغة.

إن نظرة عبد القاهر إلي الصورة المجازية على هذا النحو قد تثير كثيرًا من الجدل، ولكن الذي لا جدال فيه ـ وهو ما يعنينا الآن ـ أنها كانت ذات أثر عميق فى تصور البلاغيين المتأخرين لميدان علم البيان ووظيفته، كما يبدو فى تعريفهم السابق له «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه» ، فالمعنى المقصود فى هذا التعريف هو : «المعنى المجازى»، أما «الطرق» فهى وجوه الدلالة المتعددة التى يمكن لهذا المعنى أن يُؤدى بها بدرجات متفاوتة في الوضوح، ومن ثم تكون البلاغة (التى يعنى برصدها أو الحكم عليها هذا العلم) متمثلة فى اختيار أقواها تعلقًا به، وأوضحها دلالة عليه، وهذا ما صرح به كل من السكاكى والخطيب القزويني فى شرحهما للتعريف السابق، حيث قررا أن الطرق المختلفة لا تتحقق إلا فى الدلالات المجازية على الشىء الواحد الذى تتعدد لوازمه أو متعلقاته، ويكون بعضها أوضح دلالة عليه من بعض»[1].

(١) انظر : السابق ـ نفسه .

ولعلنا ـ بناء على ذلك ـ لا نوافق على ما تردد كثيراً على ألسنة المعاصرين من أن المقصود بإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة هو إيراده تارة بطريق التشبيه، وأخرى بطريق المجاز، وثالثة بطريق الكناية، فليس فى تراثنا البلاغى كله ما يؤيد هذا الفهم ، هذا فضلاً عن أن التشبيه ـ كما أشرنا من قبل ـ لم يدر أصلاً بخلد هؤلاء البلاغيين عند تعريفهم لعلم البيان؛ لأن الدلالة فيه هى الدلالة الوضعية التى لا ينطبق عليها هذا التعريف، وهذا ما صرح به السكاكى نفسه[1].

رابعًا : إذا افتقد اللفظ الدال على معنى المعنى سمة الوضوح فإنه يفتقد بالتالى مزيته أو بلاغته التى حددت أماراتها المقولة السابقة؛ لأنه حينئذ لا يسابق المعنى بل يسبقه ؛ ولأنك فى تلك الحال، كما يقول عبد القاهر: «ترى اللفظ يصل إلى سمعك وتحتاج إلى أن تخب وتوضع في طلب المعنى، وإذا أفرط الأمر فى ذلك صار إلى التعقيد الذى قالوا إنه يستهلك المعنى»[2].

لقد كان لهذا المبدأ آثاره الواضحة فى طبيعة النظرة إلي الصورة المجازية عند مدرسة السكاكى، ونستطيع ـ فيما يلى ـ أن نرصد بعض تلك الآثار لدى واحد من أبرز أعلام تلك المدرسة وهو الخطيب القزوينى:

أ ـ يصرح القزويني بأن غاية علم البيان هى «الاحتراز عن التعقيد المعنوى»[3] ، ولعل وصف التعقيد بكونه معنويًا لديه راجع إلى وصف عبد القاهر له بأنه «يستهلك المعنى».

ب ـ لا يختلف مفهوم «التعقيد» لدى القزوينى عنه لدى عبد القاهر ، وهذا ما يبدو واضحًا فى تحديده له بقوله : «ألا يكون انتقال الذهن من المعنى

(١) انظر : مفتاح العلوم ص ١٤٠ .

(٢) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٣) الإيضاح ، ص ١٤ .

الأولى إلى المعنى الثانى ـ الذى هو لازمه والمراد به ـ ظاهراً»[1].

ج ـ اقتصر القزوينى فى التمثيل للتعقيد على البيت الوحيد الذي أورده عبدالقاهر له وهو بيت العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ∴ وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

مردداً فى التعليق عليه ما قرره عبد القاهر من أن مناط التعقيد هو قول العباس «لتجمدا» لعدم وضوح العلاقة بين المعنى الأول «جمود العين» والمعنى الثانى الذى أراده هذا الشاعر «السرور»[2].

نستطيع ـ إذن ـ أن نقرر أن وظيفة علم البيان أو غايته كما حددها التعريفان السابقان هى تحقيق «مزية اللفظ» كما حددها عبدالقاهر الجرجانى بصدد تعليقه على المقولة السابقة، أو لنقل : إن البلاغة التى يختص ببحثها هذا العلم فى نظر البلاغيين المتأخرين ليست سوى بلاغة اللفظ الذي يسابق المعنى كما فسرها عبدالقاهر.

وإذا كانت نظرة عبد القاهر إلي «مزية اللفظ» قد حددت أسس استقلال علم البيان، فإنها قد حددت ـ فى الوقت ذاته ـ أسس استقلال «علم البديع» وتمايزه من العلمين السابقين؛ ذلك أنه إذا كانت تلك المزية تنحصر فى دلالة اللفظ على معناه المجازى فإن مقتضى ذلك أن القيم الجمالية المتعلقة بدلالة اللفظ على معناه الوضعى كالطباق أو المقابلة، أو المتعلقة بجرسه أو بنيته الصوتية كالجناس أو السجع لا تدخل دخولاً أصيلاً فى حيز تلك المزية التى بلغت فى لغة القرآن حد الإعجاز.

---

(١) السابق ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) السابق صـ٩ ، وقارن بـ «دلائل الإعجاز» ص ٢٠٨ .

ومرة أخرى نجد إلحاح عبدالقاهر على إخراج تلك القيم الجمالية الأخيرة ـ أو إفـرادها ـ نابعًا من عنايتـه بالرد على «أصـحاب اللفظ» الذين يعـتقـدون أن الألفاظ ـ لذاتها ـ هى مـرد الحسن ومناط الجودة، ومن ثم راح يرصد كـثيرًا من الأوصاف التى جرت العـادة بإطلاقها علي اللفظ، ويفسـرها على نحو يبطل به مزاعم هؤلاء من جهة ، ويدعم رأيه فى حـقيقة الإعجاز من جهـة أخرى، فهو يقول:

«. . فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرًا، أو يستجيد نثرًا، ثم يجعل الثـناء عليه من حيث اللـفظ فيقـول: حلو رشيق، وحـسن أنيق، وعذب سـائغ وخلوب رائع، فـاعلم أنه ليس ينبـئك عـن أحـوال ترجع إلى أجـراس الحـروف، وإلى ظاهر الوضع اللغـوى، بل إلى أمـر يقع من الأمـر فى فـؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده. . (1)».

إن بلاغة التعبير الأدبى فى نظر عبد القاهر تكمن في طاقته التصويرية، أى في قدرته على تمثيل المعانى أو تجسيدها فى (صـور) فنية ذات خصوصية وتفرد، أما وسائل هذا التشكيل فهى ما حدد مجالها عبد القاهر بقوله:

«وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلي لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجـاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضـعت له فى اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلي معان أخر، واعلم أن هذا كذلك مادام النظم واحدًا، فأما إذا تغير فلابد حينئذ من أن يتغير المعنى. . »(2).

فإذا كـان التصوير الـفنى ـ كما يتـجلى في هذا النص ـ وقفًـا على وجوه

---

(1) أسرار البلاغة، جـ١ ، ص ٩٧ ، تحقيق : محمد عبدالمنعم خفاجى، مكتبة القاهرة، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٩م.

(2) دلائل الإعجاز ، ص ٢٠٤، ٢٠٥ .

النظم وألوان المجاز ـ فإن مقتضى ذلك أن الفنون التى اختص ببحثها علم البديع، والتى تخرج بطبيعتها عن هاتين الدائرتين ليست ـ في نظر عبدالقاهر ـ من الأدوات الفاعلة في هذا التصوير الذى ترتبط به المزية أوثق ارتباط.

لقد اعترف عبد القاهر بأن لتلك الفنون أو الظواهر المتعلقة بذات اللفظ أثرها في فنية الأسلوب وجمال العبارة، ولكنه صرح في الوقت نفسه بأنه أثر ثانوى إذا قيس بأثر النظم أو صور المجاز، ومن ثم فإن دورها فى بلاغة القرآن ـ متى وجدت ـ يقتصر على دعم الإعجاز وتوكيده ، فهو يقول:

« اعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذى ننكره ونفيِّل رأى من ذهب إليه أن يجعله معجزاً به وحده»[1].

وقبل أن نتابع آثار تلك النظرة لدى عبد القاهر نود أن نلاحظ أنه لم يكن منصفًا ـ وهو يحاول تأصيل تلك النظرة ـ حين صب هجومه اللاذع على القاضى عبد الجبار (ت سنة ٤١٥ هـ) مدعيًا أنه من أنصار اللفظ الذين غفلوا أو تغافلوا عن أمر النظم، ذلك الهجوم الذى يتضح فى مثل قوله:

«واعلم أن السبب فى أن يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا: نطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ، بناء على أن النظم نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعانى، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا على اللفظ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شىء سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا فى تصحيح هذا الذى ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشىء إلا كان ذلك نقضًا وإبطالاً لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعًا للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من

(١) السابق ، ص ٤٠١ .

حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التى طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معانى النحو وأحكامه؛ وذلك أنهم قالوا: إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة. . »[1].

ومما يؤكد عدم الإنصاف لدينا ما يلى:

* أن عبارة القاضى عبد الجبار تنفى نفيًا صريحًا تعلق الفصاحة باللفظ المفرد، وقد كان هذا النفى أساسًا من الأسس التى أرسى عليها عبد القاهر نظريته[2] فى النظم.

ومفهوم النظم لدى عبد القاهر هو : «توخى معانى النحو بين معانى الكلم»، وهذا المفهوم هو ما حدده القاضى عبد الجبار ـ فى إجمال وتركيز ـ لمصطلح الضم، ولنستمع إليه يقول بعد عبارته السابقة:

«ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها ، أو موقعها... »[3].

فالضم كما يتجلى في هذا النص يعنى الصياغة أو البناء النحوى للتراكيب، ذلك البناء الذى تتفاعل فيه دلالة اللفظ (المواضعة) مع وظيفته النحوية التى يجليها (الإعراب) من جهة، والموقع الذى يشغله فى ترتيب ألفاظ التركيب من جهة أخرى، وقد كانت هذه الجوانب الثلاثة ـ كما يلاحظ الدكتور شوقى ضيف[4] بحق ـ هى المحاور التى يدور عليها النظم أو معانى النحو لدى عبد

---

(١) السابق ، ص ٣٠١ . والعبارة الأخيرة في النص هى عبارة القاضى عبد الجبار.

(٢) انظر : دلائل الإعجاز ، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ١٩٧ وما بعدها، تحقيق أمين الخولى.

(٤) انظر : البلاغة تطور وتاريخ ص ١١٧ ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، سنة ١٩٦٥م.

القاهر.

* أشار القاضى عبد الجبار ـ بعد النص السابق مباشرة ـ إلى أن النظر فى فصاحة الأسلوب ينبغى أن يتم ـ عند التحليل ـ على مستويين:

مستوى الكلمة: للبحث عن قيمة اختيارها في موقعها الخاص.

مستوى الضم والبناء: للبحث عن قيمة العلاقات المنبثقة عن تجاوز وحداته، فهو يقول: «ولابد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض» وهى نظرة تقترب إلي حد كبير من نظرة عبد القاهر إلي المزية وحصرها فى مزية اللفظ ومزية النظم.

* إذا كان عبد القاهر قد صرح بأن الظواهر الجمالية المتعلقة بذات اللفظ لها دور ثانوى في تحقيق المزية فإن هذا هو ما سبقه إليه القاضى عبد الجبار، وذلك حيث قال: «إن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، والمعتبر فيها ما ذكرناه من الوجوه، فأما حسن النغمة، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنًا على السمع لا أنه يوجب فضلاً فى الفصاحة..»[1].

والأمر اللافت للنظر في هذا المقام هو أن موقف عبد القاهر من القاضى عبد الجبار يتفق تمامًا مع موقف الباقلانى ـ السابق ـ من الرمانى، ففى كلا الموقفين ـ من جهة ـ وجدنا هجومًا ساخرًا من اللاحق «الأشعرى» على السابق «المعتزلى» ، وفيهما ـ من جهة ثانية ـ وجدنا اللاحق رغم إفادته من السابق ينقل بعض عباراته ـ دون أن يصرح باسمه ـ لاويا عنقها إلي ما يريد من تشهير به، وتسفيه لرأيه في حقيقة الإعجاز، وفيهما ـ من جهة ثالثة ـ لم نكد نجد ما يبرر هذا الهجوم ، اللهم إلا عزوف المعتزلة عن مصطلح «النظم» الأثير لدى

(١) المغنى ، ج ١٦ ، ص ٢٠١ .

الأشاعرة، وقد سبق أن أشرنا إلي أن مصطلح «التأليف» لدى الرمانى، ومصطلح «الضم» لدى القاضى عبد الجبار يتفقان ـ إلي حد كبير ـ فى مدلولهما، وفى ربط الإعجاز بهما مع مصطلح «النظم» لدى هؤلاء.

إننا ـ بناء على ذلك ـ قد نجازف بالقول بأن الخلاف العميق بين المعتزلة والأشاعرة فى ميدان علم الكلام ـ قد ذاب أو كاد يذوب فى ميدان قضية الإعجاز أو ـ على وجه التحديد ـ فى الزاوية التى أثرت من خلالها تلك القضية فى البحث البلاغى؛ إذ لم يكن التركيز في هذا الصدد على النظم أو التأليف هو مظهر الاتفاق الوحيد بين الفريقين، بل لقد كان هذا الاتفاق بمثابة القاعدة التى يدعمها ـ ولا ينقضها ـ الانحراف اليسير عنها ، فلم تكن هناك ـ فيما نزعم ـ بلاغة فى بيئة الاعتزال تختلف فى توجهاتها وخصائصها عن البلاغة لدى سواهم، أجل، لقد حفلت مؤلفات هؤلاء وهؤلاء بكثير من ألوان الجدل ومظاهر الخلاف، ولكن ينبغى ألا يفوتنا أن تلك المؤلفات لم يخلص الكثير منها إلي النظرة البلاغية الصرفة، بل قد تمازجت فيه النظرتان: الكلامية والبلاغية، فكانت الأولى مثار هذا الجدل وذلك الخلاف الذي قد يصل إلي حد تسفيه الرأى، أما الثانية فكانت بمثابة خيط واحد، أو تيار مستمر متواصل، أفاد فيه اللاحق من السابق، فلم تكن أشعرية عبد القاهر الجرجانى مثلاً حائلاً بينه وبين الإفادة مما سبقه إليه الجاحظ أو القاضى عبد الجبار «المعتزليان»، ولم تكن جهود الزمخشرى والسكاكى فى ميدان البلاغة إلا بناء على الدعائم التى أرساها قبلهما عبد القاهر.

ولا نود هنا أن نستطرد في تلك الملاحظة التى يحتاج الوفاء بها إلى بحث مستقل، وبحسبنا أن ندعمها بما لاحظناه الآن من توافق الفريقين على الاعتقاد فى أن الظواهر أو الفنون المتعلقة باللفظ فى ذاته لم يكن لها دور أصيل فى تحقيق

الإعجاز.

لقد كان ذلك الاعتقاد السائد ـ فـيما نرى ـ هو الأساسى النظرى لاستقلال «علم البديع» من جهة، واختلاف النظرة إلي الظواهر التى يعالجها عن النظرة إلى ظواهر علمى المعـانى والبيان من جـهة أخرى، وتلك النظـرة هى ما بدت آثارها واضحة لدى عبد القاهر الجرجانى فيما يلى:

[أ] لم يحاول عبد القاهر استقصاء تلك الظواهر (فى الوقت الذى ألح فيه على هذا الاستقصاء مع خصـوصيات النظم وصور المجاز)، بل إنه لم يتناول إلا القليل منها في ثنايا دلائل الإعجاز وفي مقدمة أسرار البلاغة.

[ب] لم يكن فى تعرضه لهذا القليل يهدف إلي تحليله تحليلاً فنيًا يكشف عن قيمـه الجمالية بقدر مـا كان يهدف إلى التدليل على (شكلـية) تلك القيم أو ثانويتها بالنسبة للإعجاز، وهو ما يتجلى فى مثل قوله:

«والقول فـيما يحسن وفـيما لا يحسن من التـجنيس والسجع يطول، ولم يكن غرضنا من ذكرهمـا شرح أمرهما، ولكن توكيد ما انتـهى بنا القول إليه من استـحالة أن يكون الإعجاز فـى مجرد السهـولة، وسلامة الألفـاظ مما يثقل على اللسان[1]».

[ج] لقد حرص عبد القاهر على إيراد كـثير من النماذج القرآنية في تناوله لمباحث النظم وصور المجاز (وإن كانت فى هذه الأخيرة بنسبة أقل)، أما فى تناوله لتلك الظواهر فـقد ابتعد نـهائيًا عن إيراد نماذج لهـا من القرآن الكريم، واقتـصر على الاستشهاد لها من الشعر والنثر، وهو مسلك لا يخلو فيما نحن بصدده من دلالة، وكأنه كـان يعنى تبرير هذا المسلك حين قـال عن الجناس : إنه «من حلى

(١) دلائل الإعجاز ، ص ٤٠٣ .

الشعر»[1].

نستطيع ـ إذن ـ أن نقرر أن نظرة البلاغيين المتأخرين إلى تلك الظواهر التى استقل ببحثها علم البديع على أنها مجرد حلًى أو محسنات ـ هذه النظرة إنما نبتت ـ منذ عصر مبكر ـ فى أحضان قضية الإعجاز، ثم تبلورت معالمها وتحددت أصولها لدى عبد القاهر الجرجانى حين قصر مزية اللفظ على دلالته المجازية فحسب، ولعل مما يوضح دور عبد القاهر في تحديد مجال هذا العلم أن الألوان البديعية التى أسرف البلاغيون المتأخرون فى الإكثار منها لا تتعلق ـ في عمومها ـ بالألفاظ من حيث دلالتها المجازية، بل تتعلق بها إما من حيث طبيعة حروفها وبنياتها الصوتية وهى ما سميت عندهم «محسنات لفظية» أو من حيث دلالتها على معانيها الأصلية، وهى ما أسموها «محسنات معنوية»[2].

إننا فى ضوء ما تقدم يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

أولا: أن قضية الإعجاز القرآنى هى المهاد الذى نشأت فى أحضانه فكرة الفصل بين ظواهر البلاغة.

ثانيًا: أن التقسيم الثلاثى لتلك الظواهر قد بدأت إرهاصاته الأولى لدى الباقلانى في القرن الرابع، ثم تحددت معالمه علي يدى عبد القاهر الجرجانى في القرن الخامس، بحيث يصح القول بأن ذلك الرجل الذى نضجت على يديه مباحث البلاغة قد نضجت على يديه ـ كذلك ـ فكرة تقسيم تلك المباحث على النحو الذي استقرت عليه حتى اليوم.

---

(١) السابق ـ نفسه.

(٢) انظر : الإيضاح ، ص ٣٤٨ .

ثالثـًا : أن الحدود الفاصلة في هذا التقسيم كمـا أوضحها عبد القاهر هى بعينهـا الحدود الفاصلة بين علوم البلاغـة الثلاثة (المعانى ـ البيـان ـ البديع) لدى البـلاغيين المتـأخـرين، أى أن ما يُعـزى لهـؤلاء في هذا المجال لا يعـدو وضع المصطلح الخاص بكل علم منها.

رابعًـا : أن ترتيب تلك العلوم الثـلاثة فى كتب المتأخـرين ـ ذلك الترتيب الذى يمثل فيـه علم المعانى مـركز الصدارة، وعلم البـديع منزلة الذيل ـ لم يكن سوى ترجمة لطبيعة نظرة عبـد القاهر وسابقيه إلي الظواهر التى يعالجها كل علم منها تبعًا لدرجة تعلقها ـ فى نظرهم ـ بحقيقة الإعجاز.

تـبـقـى الإشـارة إلى أننا في ضـوء تلك النتـائج لا نسلم بتلك الدعـوى المعاصرة التى ترى أن ظاهرة التقسيم هى آفة البـحث البلاغى، وأنها السبب فيما آل إليه أمـر البلاغـة على أيدى البلاغـيين المتأخـرينَ من تحجـر وجمـود، فمن الصحيح أن هناك كثيراً من الشوائب التى علقت بالبحث البلاغى لدى هؤلاء من جمود النظرة؛ وجفاف الذوق، ورسوف فى أغلال التـعقيد وقيود المنطق، ولكنا لا نسلم بأن تلك الشـوائب قد ترتبت على ظاهرة التـقسـيم ترتب النتيـجة على السبب، ولعل فيما أثبته هذا البحث من وضوح تلك الظاهرة لدى عبد القاهر ما يؤيد ذلك؛ إذ إن النظرة البـلاغيـة لدى ذلك الرجل (كمـا يسلم أصحـاب تلك الدعوى) قـد برئت ـ أو كادت ـ من تلك الـشوائب، على أن هذا قـد يقود إلي التساؤل عن مدى صلاحية تلك الظاهرة للبـقاء.. وتلك قضية أخرى تحتاج إلى بحث آخر.

المبحث الرابع

البيان القرآنى وتهمة الشعر

لعل أول ما يتبادر إلي الذهن حيال تهمة الشعر التى أطلقها مشركو مكة على القرآن هو التساؤل عن وجه التماثل من منظورها ـ فى زعمهم ـ بين بيانه الخالد والشعر؟! ذلك التساؤل الذى يزداد إلحاحًا على النفس فى ظل الحقائق التالية:

١ ـ أن الشعر عند نزول البيان القرآنى قد كان كما قيل: «علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» [1] ، فمغزى هذا القول أن الذين حاولوا ترويج تلك التهمة (وكذا من أريد التأثير عليهم بها) لم يكونوا جاهلين بماهية الشعر، أو غافلين عن تمايزه بخصائصه النوعية من ذلك البيان!!

٢ ـ أن هؤلاء المشركين قد عجزوا رغم تفوقهم في مضمار اللسن والفصاحة عن الإتيان بمثل القرآن، بل بسورة واحدة من مثله (مع تحديه لهم بهذا وذاك) ، ومقتضى ذلك أنهم حين أقبلوا على ترديد تلك التهمة قد كانوا ـ يقينًا ـ يحسون بنقيض ما تود إثباته، أى بحقيقة البون الشاسع أو الحجاز البيانى الفاصل بين الشعر الذى نبغوا فى ميدان إبداعه (نبوغ قوم موسى في ميدان السحر، وقوم عيسى فى ميدان الطب) وذلك البيان القرآنى الذى خرست ألسنتهم دون مجاراته، وتصاغرت طاقاتهم الإبداعية فى مواجهة تحديه!!

٣ ـ أنهم لم يطلقوا تلك التهمة التى هم أعرف الناس بكذبها من قبيل الهزل أو المعابثة، وذلك فى ضوء ما هو معلوم من أنهم كانوا أصحاب لدد ومكابرة في موقفهم من ذلك البيان القرآنى الذى سفّه عقولهم، وزيف معتقداتهم، وأنذرهم إن لم يستجيبوا لهديه بالويل والثبور ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧] ، ومقتضى ذلك أنهم ما كانوا

---

(١) طبقات فحول الشعراء : (ج١/ ٢٤).

ليقبلوا على تلك التهمة «فضلاً عن أن يتشبثوا بترديدها) دون أن يقدروا أنها سوف تصادف رواجًا في مجتمعهم الذى يودون صرفه عن القرآن، وتنفيره من الاستماع إليه، ومن البديهى ـ فى ظل الحقيقتين السالفتين ـ أنهم ما كانوا ليقدروا لها هذا الرواج دون أن يتحروا تأسيسها على «جهة جامعة ما» لا تصلح في زعمهم وفى ضوء السائد المألوف من تصوراتهم للإيهام بثبوت التماثل المزعوم بها (بين القرآن والشعر) فحسب، بل للتمويه في الوقت ذاته على حقيقة إحساسهم بالتباين بينهما من جهة، وعلى إخفاقهم المهين فى قضية التحدى والمعاجزة من جهة أخرى!!

●●●

ما هى تلك الجامعة بين الشعر والقرآن فى منظورهم إذن؟

لقد حاول الإجابة عن هذا التساؤل غير قليل من المفسرين والباحثين فى قضية الإعجاز القرآنى ، غير أن أكثرهم قد ارتضى القول بأن «**الوزن العروضى**» الماثل فى بعض آيات القرآن وعباراته هو تلك الجهة التى ركز عليها المشركون فى تلفيق شبهة التماثل بينه وبين الشعر، هذا ما يبدو واضحًا ـ على سبيل المثال ـ فى قول أبى سليمان الخطابى:

«ثم صار المعاندون له ممن كفروا به وأنكروه يقولون مرة: إنه شعر لما رأوه كلامًا منظومًا، ومرة إنه سحر لما رأوه معجوزًا عنه غير مقدور عليه»(١).

وهذا بعينه ما رجحه الباقلانى في تفسيره لوجه إثارة المشركين لتلك التهمة؛ فهو يصرّح بأن قولهم عن الرسول ﷺ إنه شاعر وعن القرآن إنه شعر «**إما أن يكون محمولاً** على أنهم نسبوه فى القرآن إلى أن الذى أتاهم به هو من

---

(١) بيان إعجاز القرآن : ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (٢٨) دار المعارف ١٩٩١م.

قبيل الشعر الذى يتعارفونه على الأعاريض المحصورة المألوفة، **أو يكون محمولا على ما كان يطلق الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم إياهم** بالشعر لدقة نظرهم في الكلام وطرق لهم فى المنطق، وإن كان ذلك الباب خارجًا عما هو عند العرب شعر على الحقيقة، **أو يكون محمولاً** على أنه أطلق من بعض الضعفاء منهم فى معرفة أوزان الشعر وهو أبعد الاحتمالات. . . »[1].

فالباقلانى إذ يصرح بإمكانية حمل تهمة الشعر على كل وجه من الوجوه الثلاثة التى ذكرها - يصرح فى الوقت ذاته بأن الوجه الثالث أبعدها وأن الثانى «خارج عما هو عند العرب شعر» ،الأمر الذي يدل بوضوح على أن الوزن العروضى - الذى آثر البدء بذكره - هو فى تصوره جهة الاتهام أو الركيزة الأساسية للطعن بتلك التهمة، ولعل مما يدعم ذلك أنه لم يعوّل إلا على الوزن فى ثنايا وقفته الطويلة التى تصدى فيها - بعد النص السابق مباشرة - للدفاع عن القرآن وتبرئة ساحته من تلك التهمة، وهذا ما يبدو بجلاء فى قوله فى ختام هذا الدفاع:

«. . ليس في القرآن من الموزون الذي وصفناه أولا، وهو الذي شرطنا فيه التعادل فى الأجزاء غير الاختلاف الواقع فى التقفية، ويبين ذلك أن القرآن خارج عن الوزن الذى بينّا. . »[2].

وقد نحا كثير من المفسرين هذا المنحى في تفسيرهم للآيات القرآنية النافية لتهمة الشعر، الداحضة لمزاعم مروجيها، فعند تفسير الزمخشرى - على سبيل المثال - لقوله عز وجل: **﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾**

---

(١) إعجاز القرآن . على هامش الإتقان فى علوم القرآن (ج١/ ٧٦-٧٧) المكتبة الثقافية ببيروت ١٩٧٣ م.
(٢) انظر السابق (٧٧-٨٥).

[يس: ٦٩] يقول:

«أى وما علمناه بتعليم القرآن الشعر على معنى أن القرآن ليس بشعر، وأين هو من الشعر ،والشعر إنما هو كلام موزون مقفى يدل على معنى؟ فأين الوزن؟ وأين التقفية؟ وأين المعانى التى ينتجها الشعراء من معانيه؟ وأين نظم كلامهم من نظمه وأساليبه؟ فإذًا لا مناسبة بينه وبين الشعر...»[١].

ويقول العلامة أبو السعود في تفسيره للآية ذاتها:

«.. إن القرآن ليس بشعر، فإن الشعر كلام متكلف موضوع، ومقال مزخرف مصنوع منسوج على منوال الوزن والقافية، مبنى على خيالات وأوهام واهية، فأين ذلك من التنزيل الجليل الخطر، المنزه عن مماثلة كلام البشر؟!..»[٢].

ومن منطلق التركيز على جانب الوزن فى تصور تلك التهمة يتوقف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لبيان السر فى إيثار نفي صفة الإيمان عن المشركين بعد نفى كون القرآن قول شاعر ، ثم نفى صفة التذكر عنهم بعد نفى كونه قول كاهن، وذلك فى قوله تبارك وتعالى : ﴿ **وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ** * ﴾ [الحاقة ٤١، ٤٢] فيقول:

«.. **لأن نفى كون القرآن قول شاعر بديهى**؛ إذ ليس فيه ما يشبه الشعر من اتزان أجزائه في المتحرك والساكن، والتقفية المتماثلة في جميع أواخر الأجزاء، فادعاؤهم أنه قول شاعر بهتان متعمّد ينادى على أنهم لا يرجى إيمانهم، **وأما انتفاء كون القرآن قول كاهن فمحتاج إلى أدنى تأمل**، إذ قد يشبه فى بادئ الرأى

(١) الكشاف (ج٣/ ٢٩٢).
(٢) تفسير أبي السعود (ج٧/ ١٧٧).

على السامع من حيث إنه كلام منثور مؤلف على فواصل، ويؤلف كلام الكهان على أسجاع مثناة متماثلة زوجين زوجين. . . »[1].

والواقع أن الوزن العروضى لم يكن ـ كما تصور هؤلاء المفسرون ـ هو جهة التماثل الجامعة بين القرآن والشعر فى منظور المشركين الذين أطلقوا تلك التهمة، ولعله ليس أدل على ذلك من أن بعض هؤلاء المشركين عندما ركزوا على جانب الوزن صرحوا بنفى تلك التهمة عن القرآن، هذا ما نجده واضحًا فى قول الوليد بن المغيرة فى مباينة القرآن للشعر:

«لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بشعر»[2].

قد يقال: إن مقولة الوليد هذه لا تعدو أن تكون شهادة صدق أدلى بها فى موقف بعينه فرد واحد من هؤلاء المشركين، فكيف يمكن التعويل عليها في تصور جهة الاتهام في تهمة قوامها الكذب رددها في مواقف أخرى ـ دون ريب ـ غير واحد منهم؟! غير أن هذا القول لا يصح في ضوء ما هو معلوم من أن الوليد قد كان ذا سن ومكانة في قريش، وأنه لم يقل هذا القول إلا عندما اجتمع إليه نفر منهم للتشاور فى أمر النبى ﷺ والتفكير فى اختلاق «تهمة ما» يتفقون على إلصاقها به، ويقدّرون رواجها فى الوقت ذاته بين وفود العرب التى ينتظرون مقدمها في موسم الحج[3]، ومؤدى ذلك أن صدقه فى قوله عن القرآن: «وما هو بشعر» لم يكن نابعًا من رغبته فى إنصاف الحقيقة، بل من يأسه من إمكان

---

(١) التحرير والتنوير (ج١٤/ ١٤٣)، وانظر فى ذيوع هذا الرأى بين المفسرين: المفردات (٢٦٢)، وروح المعانى (ج١٩/ ١٤٥).

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (ج١/ ٢٤٣، ٢٤٤).

(٣) انظر: السابق ـ نفسه.

تزييفها، وذلك من منطلق وعيه بأن الوزن الذى هو أبرز خصائص الشعر سوف يقف حائلاً دون ترويج دعوى المماثلة بينه وبين القرآن.

على أن الوليد بن المغيرة لم يتفرد بمقولته تلك؛ فلقد قال مثلها أنيس بن جنادة لأخيه أبى ذر الغفارى (وكان أنيس أحد شعراء العرب) ـ يقول أبو ذر فى قصة إسلامه: «قال لى أخى أنيس: إن لى حاجة إلي مكة، فانطلق ، فراث ، فقلت: ما حبسك؟ قال: لقيت رجلا يقول: إن الله أرسله، فقلت: فما يقول الناس؟ قال : يقولون شاعر ساحر كاهن ، ثم قال: تالله لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم. . تالله إنه لصادق وإنهم لكاذبون»(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين الذين توقفوا ـ قديما وحديثًا ـ لتفسير تلك التهمة ـ قد بادروا إلى نفى علاقتها بالوزن العروضى، وكشفوا عن وجه الخطأ أو القصور فى إرجاعها إليه، غير أنهم قد اختلفوا بعد ذلك في تحديد الخصيصة المشتركة (بين القرآن والشعر) التى كانت ـ دون ذلك الوزن ـ هى قاعدة إطلاقها، وركيزة ترويجها في زعم المشركين:

فمنهم من ذهب إلى أن تلك الخصيصة هى التخييل، فهو يقول فى رده على من أرجع هذه التهمة إلى الوزن: إن المشركين «لم يقصدوا هذا المقصد فيما رموه به ﷺ؛ إذ لا يخفى على الأغبياء من العجم فضلاً عن بلغاء العرب أن القرآن الذى جاء به ﷺ ليس على أساليب الشعر، والظاهر أنهم قصدوا رميه بأنه ـ وحاشاه ثم حاشاه ـ **يأتى بكلام مخيل لا حقيقة له**، ولما كان ذلك غالبًا فى الشعراء الذين يأتون بالمنظوم من الكلام عبروا عنه ﷺ بشاعر وعما جاء به

---

(١) الرسالة الشافية / ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن (١٢٤، ١٢٥).

الشعر»[1].

والأمر الذي ينبغى ملاحظته في هذا النص هو أن صاحبه قد استخدم مادة التخييل «مخيّل» لا بمدلولها الفنى الذى تقترن به مع تصوير المعانى أو تقديمها في صور محسوسة تثير الخيال وتحرك الوجدان ـ بل بمدلولها الآخر الذى تتقابل به مع الحقيقة وتترادف مع الكذب[2] ، وهذا ما يدل عليه وصف الكلام في ذلك النص بكونه «لا حقيقة له» بعد وصفه بكونه «مخيلاً» ؛ ومؤدى ذلك أن الكذب لدى صاحب هذا الرأى هو الجهة الجامعة أو الصفة المشتركة بين القرآن والشعر فى منظور الطاعنين فى القرآن بتلك التهمة؛ وهذا بعينه ما صرح به بعض المفسرين حيث يقول فى بيانه لوجه إطلاق المشركين لتلك التهمة على الرسول ﷺ.

«. . لم يقصدوا هذا المقصد (الوزن العروضى) فيما رموه به؛ وذلك أنه ظاهر من هذا الكلام أنه ليس على أساليب الشعر، ولا يخفى ذلك على الأغتام من العجم ،فضلاً عن بلغاء العرب، وإنما رموه بالكذب، فإن الشعر يعبر به عن الكذب والشاعر الكاذب، حتى سمى قومه الأدلة الكاذبة شعراً. . »[3].

أما سيد قطب ـ رحمه الله ـ فقد ذهب إلى أن التصوير الفنى في القرآن هو الجهة التى ارتكز عليها مشركو مكة فى ترديدهم تهمة المماثلة بينه وبين الشعر ـ يقول في ذلك: «جاء فى القرآن الكريم : ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ**

(١) روح المعانى (ج١٩/١٤٦).

(٢) انظر في استخدام مصطلح التخييل فى هذين المعنيين في موروثنا القديم: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى. بشرح د/ محمد عبد المنعم خفاجى (ج٢ / ١٤٥ ـ ١٥٩) وكذا: كتاب أرسطاليس فى الشعر . د/ شكرى عياد (٢٥٨ ـ ٢٦١).

(٣) تفسير روح البيان (ج٦ / ٣١٥).

ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ وجاء فيه حكاية عن كفار العرب: ﴿بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾، وصدق القرآن الكريم، فليس هذا النسق شعرًا، ولكن العرب لم يكونوا مجانين ولا جاهلين بخصائص الشعر يوم قالوا عن هذا النسق العالى: إنه شعر!! لقد راع خيالهم بما فيه من تصوير بارع، وسحر وجدانهم بما فيه من منطق ساحر، وأخذ أسماعهم بما فيه من إيقاع جميل، وتلك خصائص الشعر الأساسية إذا نحن أغفلنا القافية والتفاعيل..»(١).

أما الدكتورة عائشة عبدالرحمن فقد انتهت فى وقفتها لتفسير تلك التهمة إلى أن قوة تأثير اللغة الفنية فى النفوس، وهيمنة سلطانها على العقول هى أساس المماثلة - فى زعم مروجى تلك التهمة - بين القرآن والشعر - هذا ما تقرره حيث تقول في نفى تعلق تلك التهمة بجانب الوزن:

«وما نعلم المشركين خاضوا أيام المبعث فى أن من آيات القرآن ما يمكن أن يحمل على وزن الشعر ونسقه حين قالوا: إن محمدًا شاعر، وإنما أرادوا أن للقرآن مثل وقع الشعر على الوجدان والعقل، وذهبوا إلى وصف سحر بيانه بما ألفوا من وصف روائع شعرهم..»(٢).

والواقع أننا نسلم مع أصحاب الآراء الثلاثة السابقة بعدم تعلق تهمة الشعر بخصيصة الوزن، غير أننا لا نسلم فى الوقت ذاته بأنها قد تعلقت بإحدى الخصائص الثلاث التى تمخضت عنها تلك الآراء (التخييل أو الكذب - التصوير الفنى - قوة التأثير).

أما الأولى: فلأن التسليم بارتداد تلك التهمة إليها يقتضى أن ما قصده

---

(١) التصوير الفنى فى القرآن (١٠٢) دار الشروق ١٩٨٠م.

(٢) الإعجاز البيانى للقرآن (٤٩) دار المعارف ١٩٨٧م.

المشـركون بها هـو بعينه مـا قصدوه بـتهمـة الافتـراء، أعنى رميـه ﷺ بالكذب والاختلاق ـ وهذا غـير مسلم به فى ضوء ما هو مـعلوم من أنهم كانوا حريصين أشد الحـرص على تعديد جهـات الطعن فى البيان القـرآنى، يضاف إلى ذلك أن هذا البيان عند حكايتـه لهاتين التهمتين قد عطف إحـداهما على الأخرى بالحرف المفيـد لمعنى الإضراب «بل» ﴿بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبيـاء: ٥] ، الأمر الذي يدل دلالة قاطعـة على مغـايرة كل من هاتين التهـمتين للأخـرى من حيث زاوية الطعن بها فى القرآن الكريم.

وأما الخصيصتان الأخريان : (التصويـر ـ قوة التأثير) فمـا نحسب أن المشركين قـد عولّوا على إحداهما فى إطلاقـهم لتلك التهمـة؛ إذ لو فعلوا ذلك لغدا ما رددوه بصددها صورة من صور الإشـادة بالقرآن لا محاولة من محاولات الطعن فـيه!! ونحن بذلك لا ننفى إحـساس هؤلاء المشركين بأن كـلا من هاتين الخصيـصتين قد بلغت ذروة تحققـها أو تألقها فى لغة البـيان القرآنى، وإنما الذى ننفيه هو أنهم قد كانوا من سذاجة الرأى وفسـاد التدبير بحيث يعمدون إلى تعرية إحساسهم هذا فى مقام الاتهام أو الطعن الحـافز بحكم دوافعه وغاياته إلى افتعال الثغـرات أو المثالب، لا إلى إبراز المزايا أو المناقب ـ أجل، لقد أفـصح الوليد بن المغيرة عن هذا الإحساس حين قال في موقفه السابق: « إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثـمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى» ـ غـير أنه لم يفصح عنه كما تبين لنا منذ قليل إلا لكى يبرهن بـه لأولئك النفر الذين اجتمعوا إليه من قـريش على أن ما عرضـوه من تهم لن يلقى رواجًا بين وفـود العرب : «وما أنتم بقائلين من هذا شـيئًا إلا عُرف أنه باطل»، أما عندما وكلوا إليـه مهمة استنباط التهـمة التى يرتضيها فإنه قد حاول الروغـان من هذا الإحساس، وأخذ يغالبه مغالبة صوَّر البيان القرآنى أثرها عليه أبلغ تصوير بقوله عنه: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ

* فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ * ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤] (١).

●●●

كيف استطاع هؤلاء المشركون - إذن - تلفيق تلك التهمة ؟

في تصورى أن الطريق الأمثل إلي تصور طبيعة تلك التهمة هو تأمل كيفية الرد عليها فى القرآن الكريم ؛ إذ من البديهى أنه قد ركز فى نفيه لها ودحضه لمزاعم مروجيها على تقويض أساسها المزعوم الذى بنوا عليه دعوى المماثلة بينه وبين الشعر - **فلنتأمل**:

لقد **بدأ البيان القرآنى** - بحسب ترتيب النزول - بنفى تعلم الرسول ﷺ قول الشعر، وذلك فى قوله سبحانه : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس: ٦٩] ، ثم حكى هذه التهمة عن الكفار وشفعها بالرد عليها في ثلاثة مواطن هى قوله عز وجل:

﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ * بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ * ﴾ [الصافات: ٣٦ ، ٣٧].

وقوله : ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن الوليد بن المغيرة حين أطلق مقولة السحر لم يكن يقصد - كما تردد كثيرًا - سحر بيان القرآن وسلطانه الآسر للنفوس ؛ إذ لو كان هذا مراده لما أصبحت تلك المقولة وجهًا من وجوه الطعن فى القرآن، ولغدت وسيلة لاستمالة العرب إليه لا لصرف أنظارهم عنه، ولعل فى وصف السحر في الآية الكريمة بأنه «سحر يؤثر» ما يومئ إلي أن ما قصده الوليد هو أن محمدًا قد نقل القرآن أو أثره عن بعض السحرة الذين كانت لأقوالهم وأفعالهم آثارها الضارة، وهذا ما يوضحه قول الوليد فى رواية ابن هشام : «جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته» انظر : السيرة النبوية (٢٤٤).

الأَوَّلُونَ * مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ *﴾ [الأنبياء: ٥، ٦].

وقــوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ*﴾ [الطور: ٣٠، ٣١].

ثم نفى ـ في موضع آخر ـ كون القرآن من إبداع أحد الشعراء، وذلك فى قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١].

ولعل أول ما يسترعى الانتباه فى تلك المواضع القـرآنية الخمسة التى سيقت لدفع تهـمة الشعـر ـ هو أنها قـد ركزت لا على نفى صـفة الشعـرية عن النص القرآنى، بل على نفى صفـة الشاعرية عن المنزَّل عليه ﷺ، يتجلى ذلك التـركيز بصورة واضحة فى المواضع الأربعة الأولى التى كان الإخبار فيها ـ إثباتًا أو نفيًا ـ عن الرسـول ﷺ، كمـا يتـجلى بصورة أوضح فـى الموضع الخامس الذى كـان الإخبار فيه عن القرآن ؛ حيث عدلت الآية الكريمة فى هذا الموضع عن نفى كونه شعرًا «وما هو بشعر»، إلى نفى كونه قول شاعر : ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾[1]!!

هل نستطيع القول ـ مـستأنسين بهذا التركـيز ـ : بأن النص القرآنى في ذاته لم يكن هو جـهة الاتهـام أو زاوية الطعن بتلك التـهـمة، وأن الذين أطلقـوها إنما قصدوا اتهـامه ﷺ بصفة الشـاعرية كى يتوصلوا عن طريق الإيهام بثـبوتها لا إلى الزعم بأن القرآن الذى يتلوه هو من جـنس الشعر الذى يتعـارفونه بينهم ، بل إلى الزعم بأن مصدره لديه هو مصدر هذا الشعر؟

الواقـع أن هـذا القول هـو مـا يترجح لدىّ، ولعل ممـا يدعم هذا الترجيح

(١) لقد ذكر صاحب «التـحرير والتنوير» أن قول المشركين عن الرسول ﷺ : «بل هو شـاعر» يقتضى لا محالة أنهـم قالوا عن القرآن : هو شعـر ، انظر (ج٢٣ / ٥٦) ـ والواقع أنا لا نسلم بأن القول بأولى العبارتين يستلزم ضرورة القول بالثانية، فالفرق دقيق بين القولين كما سنرى.

ما سلفت الإشـارة إليه من أنَّ بعض ذوى المكانة والخـبرة بفن الشـعر من هؤلاء المشركين (الـوليد بن المغيـرة ـ أنيس بن جنادة) قـد صرحوا بأن القـرآن ليس من قبيل الشـعر، الأمر الذى يبعد معـه أن يكون الذين تشبثوا بترديد تلك التـهمة، وحاولوا ترويجـها بين وفود العرب، لم يـقصدوا بها سـوى وصف القرآن بتلك الصفة التى تتعالى الأصوات من بين ظهرانيـهم بنفيها عنه!! فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا القرآن لم يَحْكِ لنا فى أى مـوطن من مواطن رده لتلك التهـمة أن هؤلاء المشركين قـد قالوا عنه: «هو شعر»، على حـين أنه قد حكى في ثلاثة من تلك المواطن ـ كما رأينا منذ قليل ـ قولهم عن الرسـول ﷺ: «هو شاعر» ـ إذا أضفنا ذلك تأكد لدينا القول بأن هذه التهمة كما دبرها وقدَّر رواجها هؤلاء المشركون قد كانت طعنًا فى سند القرآن لا فى مـتنه باصطلاح علم الحديث، أو فى المرسِل أو الباث لا فى الرسالة أو الشفرة باصطلاح علم الاتصال.

وفى تصورى أن مشركى مكة حين آثروا وصف القرآن بكونه «قول شاعر» إنما رموا إلى الـزعم ليس فقط بنفى كـونه وحيـا من الخالق عز وجل، بـل بإثبات كونه من وحى أحـد الشياطين (وسوف يتـبين لنا بعد قليل أن القرآن قـد ركز فى غير موطن من مواطن رده لتلك التهمة على نفى كونه «قول شيطان»)، وأنهم قد قدَّروا رواج هـذا الزعم فى مجـتمـعهم فى ظلال ذيوع ذلك المعـتقـد الأسطورى الذي كـان العـرب آنذاك يفـسرون به مـصـادر الإلهـام الشـعرى، حيـث كـانوا يتوهمـون أن لكل شاعر شيطانًا من الجن يـوحى إليه المعانى أو يقول الشـعر على لسانه!!

لقد نشط خيـال العرب فى الجاهلية فى تصورهم لعـالم الجن والشياطين، فقد كانوا يعتـقدون أن هؤلاء الشياطين يعيشون ـ مثلهم ـ فى جـماعات وقبائل، ثم أسكنوهم أودية متخيَّلة أشهرها «عبقر» و «وبار»، ثم أفاضوا فى الحديث عما

توهمـوه من تأثيرهم فى عـالم الإنس، فتـحدثوا عن أثر عـشقهم فـى الصرع، وعمن استهوته الشياطين أو قتلته، وعن شياطين الشعراء، وشيطان ضعفة النُّسَّاك والعُبَّـاد، وعن مناكحة بعض الأعراب للـجن، وعن الإنسان الذى يكون له رئىٌّ منهم يخبره ببعض الأخبار(1) . . إلخ.

وقد سـجلت لنا أشعـارهم كثيـرًا من أسمـاء شياطين الشـعراء، فـشيطان الأعشى يدعى «مِسْحَلاً» ، وهو يفتخر بحسن تلقيه الشعر عنه فيقول:

وما كنت شاحردًا ولكن حسبتنى | إذا (مسحل) أسـدى لى القول أعلق
شـريكان فـيـمـا بيننا من هوادة | صــفـيـان إنسـى وجن مـوفق
يقـول فـلا أعيـا بقـول يقـوله | كـفـانى لا عِىٌّ ولا هو أخـرق (2)

وقد صرح حسـان بن ثابت بأن شيطانه من قبيلة «بنى الشيـصَبان»، وذلك حيث يقول مفتخرًا:

إذا مـا ترعـرع فـينا الـغـلام | فـليـس يـقـال لـه مـن هُـوَه
إذا لم يسـد قـبـل شـد الإزار | فـذلك فـينـا الذى لا هُـوَه
ولى صـاحب من بنى الشيـصبا | ن فـطـورًا أقـول وطـورًا هـوه

وقد حـفظت لنا بعض مصادر الأدب كـثيرًا من الأخـبار والروايات الدالة على أن هذا التفسـير الأسطورى لطبيعـة الإلهام الشعرى قد كـان هو السائد بين

---

(1) انظر: الحيوان (جـ٦ / ١٧٢) وما بعدها ط ٢ / ١٩٦٧ م.

(2) انظر: جمهـرة أشعار العرب (٧٢) دار الكتب العلميـة ببيروت ١٩٨٩م. وكلمة «شاحردًا» فـارسية ومعناها الصبى المتعلم.

العرب فى العصر الجاهلى، وظل كذلك حقبة طويلة بعد ظهور الإسلام.

فمن تلك الروايات ما يرويه مظعون بن مظعون عن رجل من أهل الشام أنه قال له: «بينما أنا أسير فى طريقى ببقعة من الأرض لا أنيس بها، إذ رُفعت لى نار فدفعت إليها، فإذا بخيمة، وإذا بفنائها شيخ كبير ومعه صبية صغار، فسلمت، ثم أنخْت راحلتى أنسًا به تلك الساعة.. ثم تحدثنا طويلاً إلى أن قلت: أتروى من أشعار العرب شيئًا؟ قال: نعم. سلْ عن أيها شئت؟ فقلت: فأنشدنى للنابغة قال: أتحب أن أنشدك من شعرى أنا؟ قلت: نعم، فاندفع ينشد لامرئ القيس والنابغة وعبيد، ثم اندفع ينشد للأعشى فقلت: لقد سمعت بهذا الشعر!! قال: للأعشى؟ قلت: نعم، قال: فأنا صاحبه، قلت: فما اسمك؟ قال: مسحل السكران بن جندل، فعرفت أنه من الجن، فبت ليلة الله أعلم بها، ثم قلت له: من أشعر العرب؟ قال: ارْوِ قول لافظ بن لاحظ وهياب وهبيد وهادر بن ماهر، قلت: هذه أسماء لا أعرفها، قال: أجل، فأما لافظ فصاحب امرئ القيس، وأما هبيد فصاحب عبيد بن الأبرص وبشر، وأما هادر فصاحب زياد الذبيانى وهو الذى استنبغه..»[(٢)].

ومن ذلك أيضًا ما يرويه مطرف الكنانى عن ابن دأب حيث يقول: حدثنى رجل من أهل زرود عن أبيه عن جده قال: خرجت فى طلب لقاح لى على فحل كأنه فدن يمر بى يسبق الريح، حتى رفعت إلى خيمة، وإذا بفنائها شيخ كبير، فسلمت عليه فلم يرد على، وقال: من أين؟ وإلى أين؟ فاستحمقته إذ بخل برد السلام وأسرع إلى السؤال، فقلت: من ههنا وأشرت إلى خلفى، وإلى

---

(١) الحيوان (ج٦ / ٢٣١).

(٢) جمهرة أشعار العرب (٦٠ ـ ٦٢).

ههنا وأشرت إلى أمامى، فقال: أما من ههنا فنعم، وأما إلى ههنا فوالله ما أراك تبهج بذلك إلا أن يسهل عليك مداراة من ترد عليه، قلت: وكيف ذلك أيها الشيخ؟ قال: لأن الشكل غير شكلك. والزى غير زيك، فضرب قلبى أنه من الجن، فقلت: أتروى من أشعار العرب شيئًا؟ قال: نعم وأقول، قلت: فأنشدنى كالمستهزئ به، فأنشدنى قول امرئ القيس:

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل. . .

فلما فرغ قلت: لو أن امرأ القيس ينشر لردعك عن هذا الكلام، فقال: ماذا تقول؟ قلت: هذا لامرئ القيس!! قال: لستُ أول من كُفر نعمة أسداها، قلت: ألا تستحى أيها الشيخ، ألمثل امرئ القيس يقال هذا؟! قال: أنا والله منحته ما أعجبك منه، قلت: فما اسمك؟ قال: لافظ بن لاحظ .. فاستحمقت نفسى له بعدما استحمقته لها، وأنست به لطول محاورتى إياه، وقد عرفت أنه من الجن، فقلت: من أشعر العرب؟ فأنشأ يقول:

ذهب ابن حجْر بالقريض وقوله ولقد أجاد فما يعاب زياد
لله هادر إذ يجود بقوله إن ابن ماهر بعدها لجواد

قلت: من هادر؟ قال: صاحب زياد الذبيانى، وهو أشعر الجن وأضنهم بشعره، فالعجب منه كيف سلسل لأخى ذبيان به!!..»[1].

وقد ظل كثير من الشعراء بعد ظهور الإسلام يتخذ من نسبة شعره إلي أشعر الشياطين أو أكبرهم وسيلة لفخره بهذا الشعر، من ذلك مثلا قول أبى النجم العجلى:

إنى وكل شاعر من البشر شيطانه أنثى وشيطانى ذكر

---

(١) السابق ـ نفسه.

وقول الفرزدق في مدح أسد بن عبدالله :

ليبلغن أبا الأشبال مدحتنا ... من كان بالغور أو مروى خراسانا
كأنها الذهب العقيان حبّرها ... لسان أشعر خلق الله إنسانا

وكذا قول الراجز :

إنى وإن كنت صغير السن ... وكان فى العين نبوٌّ عنّى
فإن شيطانى كبير الجن ... يذهب بى فى الشعر كل فن [1]

نستطيع القول ـ إذن ـ فى ظل ذيوع هذا التفسير الأسطورى لرافد الإلهام الشعرى: إن غاية المشركين من توجيه تهمة الشعر إلي الرسول ﷺ لم تكن إثبات كون القرآن الذى ينطق به من جنس الشعر (لوعيهم بأن ذلك لا يروّج فى مجتمع بضاعته الشعر) بل إثبات كونه ﷺ قد استوحاه ـ شأنه فى ذلك شأن سائر الشعراء ـ من أحد الشياطين.

ولعل مما يدعم هذا القول ، ما ذكره عتبة بن ربيعة للرسول ﷺ حين جاءه لمفاوضته كى يرده عما يدعو إليه ، فلقد كان مما قاله له: « . . وإن كان هذا الذى يأتيك رَئِيًا من الجن لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه»[2] .

ولعل مما يدعمه كذلك هذا الحديث النبوى المروى بطرق مختلفة في سبب نزول سورة الضحى ، فلقد روى البخارى عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: «احتبس جبريل عليه السلام عن النبى ﷺ فقالت امرأة من قريش : أبطأ عليه شيطانه،

---

(١) انظر : فى النماذج السابقة ونظائرها ، الحيوان (ج٦ / ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .
(٢) السيرة النبوية (ج١ / ٢٦١).

فنزلت : ﴿ وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * ﴾ .

وروى الحاكم عن زيد بن أرقم أنه قال: « قالت امرأة أبى لهب لما مكث النبى ﷺ أيامًا لم ينزل عليه الوحى: يا محمد، ما أرى شيطانك إلا قد قلاك، فنزلت [والضحى][1].

لقد أشرنا فى صدر هذا الفصل إلى أن المجتمع الذى ترددت فيه تلك التهمة قد كان يدرك يقينًا حقيقة التباين بين القرآن والشعر، وهنا نضيف أنه لهذا السبب ـ فيما يبدو لى ـ عدل المشركون فى ترديدها عن الادعاء بأن النص القرآنى فى ذاته شعر إلى الادعاء بأن مصدره هو مصدر الشعر، فكأنهم قد حاولوا استثمار غيبية مصدر القرآن [الوحى] فى إشاعة الزعم بنفيه، والادعاء بأنه ليس شيئًا سوى هذا المصدر الغيبى الآخر الذى يمتاح منه الشعراء فى زعمهم (عالم الشياطين)!!

●●●

وبعد ...

فإذا كانت هذه التهمة ـ كما رجحنا ـ قد بنيت على أساس الزعم بأن البيان القرآنى قول شاعر يستوحى ما يقول من أحد الشياطين ـ فما هى ملامح المسلك الذي سلكه هذا البيان في تقويضه لذلك الأساس؟

لعل من أبرز هذه الملامح ما يلى:

١ ـ المزاوجة بين إثبات حقيقة الوحى ونفى كون القران قول شيطان أو قول شاعر.

---

(١) انظر: فتح البارى (ج٣ / ١١ ـ ١٣)، وكذا أسباب النزول لأبى الحسن النيسابورى (٣٠١) دار الكتب العلمية ببيروت.

٢ ـ إبراز دور الشـهب ـ عند البعـثة النبـوية ـ فى منع تمكن الشيـاطين من السماء الدنيا.

٣ ـ تأكيد عجز الجن والإنس ـ معًا ـ عن الإتيان بمثل القرآن.

ونود ـ فيـما يلى ـ أن نتـوقف وقفـة موجـزة لتجليـة كل ملمح من تلك الملامح الثلاثة، والكشف عن طبيعة دوره فى دحض تهمة الشعر:

• • •

أولا: المزاوجة بين إثبات حقيقة الوحى ونفى كون القرآن قول شيطان أو قول شاعر:

لقد تمثلت تـلك المزاوجة ـ التى تومئ فى حد ذاتهـا إلى جهـة الاتهام فى تلك التهمة ـ فى السياقات الثلاثة التالية:

١ ـ قوله عز وجل في سورة التكوير:

﴿ فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * ﴾ [التكوير: ١٥ـ٢٧].

٢ ـ وقوله في سورة الشعراء:

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ * ﴾ .... ﴿ وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ * ﴾ ... ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ

يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون * ﴾ [الشعراء: ١٩٢ : ١٩٥ ، ٢١٠ : ٢١٢، ٢٢١ـ ٢٢٦].

٣ ـ وقوله سبحانه وتعالى فى سورة الحاقة:

﴿ فلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة: ٣٨ ـ ٤٣].

لقد آثرنا إيراد هذه السياقات الثلاثة بحسب ترتيبها فى النزول كى نستجلى من خلال تأملها طبيعة المنهج الذى سلكه البيان القرآنى فى دحضه لتلك التهمة ـ فنحن نلاحظ:

* أنه قد سلك فى نفيه لها مسلكًا متدرجًا ؛ فلقد نفى فى أول هذه السياقات كون القرآن من وحى أحد الشياطين **«وما هو بقول شيطان رجيم»** ، أى أنه بدأ رده على تلك التهمة بتقويض أساسها الأسطورى الذى ارتكز عليه المشركون فى محاولة ترويجها، ثم نفى فى السياق الثانى تنزل الشياطين به «وما تنزلت به الشياطين» كى يستأصل ما قد يتشبث به هؤلاء المشركون في هذا الصدد من وهم؛ إذ ربما زعموا أنهم إنما نسبوا القرآن إلى الشياطين لا على أساس أنهم قائلوه حقيقة، بل على أساس أنهم وسيلة نقله أو واسطة تنزّله على محمد!! ثم نفى فى ثالث السياقات كونه قول شاعر **«وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون»**، ومن ثم وقع هذا النفى الأخير موقع النتيجة المنطقية التى بنيت على مقدمتين، فكأنه قيل لمن يتشبثون بترديد تلك التهمة: إذا لم يكن أحد الشياطين قد قال هذا القرآن أو تنزل به على الرسول ﷺ فكيف تسنى لكم الزعم ـ فى ظل معتقدكم فى طبيعة الإلهام الشعرى ـ بأنه قول شاعر؟!!

* أنه قد سلك ذات المسلك المتدرج فى إثبات نقيض ما تود تلك التهمة إثباته (حقيقة الوحى القرآنى) ومن ثم كانت المواءمة والتآزر بين دلالة الإثبات ودلالة النفى فى كل سياق من السياقات الثلاثة، فلقد أثبت أولها حقيقة صدور القرآن عن ملك الوحى فى مقابل نفى صدوره عن أحد الشياطين «**إنه لقول رسول كريم ـ وما هو بقول شيطان**»، وأثبت ثانيها حقيقة نزول رسول الوحى به من الملأ الأعلى فى مقابل نفى تنزل الشياطين به «**وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك.. وما تنزلت به الشياطين**»، ثم أثبت الأخير حقيقة إرساله ـ عن طريق الوحى ـ على لسان المنزل عليه ﷺ فى مقابل نفى كونه قول شاعر: «**إنه لقول رسول كريم**[(١)] **ـ وما هو بقول شاعر**».

* أن السياق الأخير هو أقصر السياقات الثلاثة، فبينما استغرق سياق «التكوير» خمس عشرة آية، واستغرق سياق «الشعراء» ستًّا وثلاثين ـ لم يستغرق سياق «الحاقة» سوى ست آيات، ولعل مرد ذلك ـ والله أعلم ـ هو غيبية الحقيقة التى أريد إثباتها فى كل من السياقين الأولين ومحسوسيتها فى السياق الأخير، فصدور القرآن عن رسول الوحى، وكذا نزوله به من الملأ الأعلى كل منهما أمر غيبى قد يتمادى المشركون ـ لبعده عن عالم الحس ـ فى إنكاره، وفى التشبث

---

(١) لقد اختلف المفسرون في تحديد المراد بالرسول فى هذه السورة وفى سورة التكوير ، فلقد قيل: هو فيهما جبريل عليه السلام، وقيل أيضًا: بل هو محمد ﷺ، وقيل كذلك ـ وهو ما رجحه أكثرهم ـ : إن المراد به في سورة الحاقة محمد ﷺ بدليل نفى السياق بعد ذكره كون القرآن قول شاعر أو قول كاهن، ومعلوم أن الكفار لم يصفوا جبريل عليه السلام بالشعر أو الكهانة، وإنما كانوا يصفون بهما محمدًا ﷺ، أما فى سورة التكوير فإن المراد به جبريل عليه السلام بدليل التعبير عن محمد بعد ذلك بالاسم الظاهر دون الضمير «وما صاحبكم بمجنون» ؛ إذ لو كان هو المراد بلفظ الرسول لقيل: وما هو بمجنون . انظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٨/ ٢٧٤) ، والتفسير الكبير (ج٣٠/ ١١٦ ـ ١١٧) ، وروح المعانى (ج٢٩ـ٥٣) ، والتحرير والتنوير (ج١٥ / ١٥٤ ـ ١٥٥) وسوف نرى بعد قليل أن فى صيغة القسم التى صدر بها السياق ما يدعم ترجيح هذا الرأى.

بمحاولة إثبات مقابله الغيبى الذى يزعمونه (كون القرآن قول شيطان ـ تنزل الشياطين به على الرسول) ، ومن ثم لم يكتف كل من السياقين الأولين بإثبات ما سيق لإثباته ونفى مقابله المزعوم، بل لقد شفع الإثبات والنفى ـ وهذا سر طوله ـ بما يؤكد صدقهما، ويستأصل دواعى اللجاجة والمراء حولهما، **أما السياق الأول (التكوير)** فقد اعتمد فى تأكيد نسبة القرآن إلى ملك الوحى على المقابلة بين تعديد صفاته عليه السلام وإفراد وصف الشيطان، فبينما وصف جبريل عليه السلام فى هذا السياق بست صفات تتآزر فى الدلالة على استئثاره بالوحى القرآنى **(رسول ـ كريم ـ ذى قوة ـ عند ذى العرش مكين ـ مطاع ـ أمين)** ـ وصف الشيطان بوصف واحد دال على بعده أو طرده عن منازل الملأ الأعلى (رجيم)، **أما السياق الثانى (الشعراء)** فقد ارتكز فى تأكيده لحقيقة نزول الوحى القرآنى من الملأ الأعلى إلى المنزل عليه ﷺ على المقابلة بين إيثار مادة النزول الموحية بالصدق فى إثبات هذه الحقيقة «**نزل به الروح الأمين على قلبك**»، وإيثار مادة التنزل المشعرة بالكذب[1] فى نفى مقابلها «وما تنزلت به الشياطين» ثم على دعم دلالة هذا النفى بتعرية كذب من تتنزل عليه «**هل أنبئكم على من تنزل الشياطين . تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون**»، ثم أخيرًا على اللفت إلى ضلال مذاهب الشعراء الذين يسود الاعتقاد بين المشركين تنزل هؤلاء الشياطين عليهم؛ وذلك لإبراز المفارقة ـ التى تتقوض بها تهمة الشعر ـ بين حالهم وحال متلقى الوحى القرآنى صلوات الله وسلامه عليه «**والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون**».

أما الحقيقة المثبتة فى السياق الثالث (الحاقة) وهى كون القرآن قول رسول

(١) يقول الراغب في ذلك : «لا يقال فى المفترى والكذب وما كان من الشياطين إلا التنزل»، المفردات (٤٨٩).

كريم ـ فليست كالحقيقتين السالفتين من الأمور الغيبية التى يتطلب إقرارها ودحض المزاعم حولها فضل تأكيد أو استدلال؛ إذ المراد هنا هو نسبة القرآن لا إلى مصدره الملائكى غير المحسوس كما في السياق الأول، بل إلى مبلِّغه البشرى ﷺ الماثل بشخصه وكريم خلقه بين هؤلاء المشركين، ومن ثم اكتفى السياق هنا ـ وهذا سر قصره ـ بإثبات هذه الحقيقة ونفى مقابلها (تهمة الشعر) ، ولعل في اكتفائه بذلك ـ والله أعلم ـ إشعاراً لهؤلاء المشركين بأن هذا البيان القرآنى الذي يتلوه ذلك الرسول الكريم الذى ما جربتم عليه كذبًا قط هو فى حد ذاته دليل ـ لمن شاء منكم أن يستقيم ـ على أنه ليس بقول شاعر!!

* لقد أقسم الخالق عز وجل فى اثنين من تلك السياقات الثلاثة على أن هذا البيان القرآنى قول «رسول كريم» وذلك حيث يقول ـ سبحانه ـ فى صدر السياق الأول: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ *﴾ [التكوير : ١٥ ـ ١٩] وحيث يقول فى صدر السياق الثالث: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ *﴾ [الحاقة: ٣٨ـ٤٠].

لقد اختلف المفسرون(١) فى بيان المراد بالخُنَّس الجوارى الكنس في السياق الأول، فلقد قيل ـ فى رأى ـ : هى بقر الوحش والظباء ، فالخنس من الخنس فى الأنف أى تأخره إلي الرأس وارتفاعه عن الشفة؛ إذ إن هذه هى صفة أنوف البقر والظباء، أما الكُنس فهى جمع كانس وهى التى تدخل الكناس (الموضع الذى تختفى فيه الظباء)، وقيل في رأى آخر ـ وهو ما رجحه كثير من المفسرين:

---

(١) انظر: تفسير الطبرى (ج٣٠ / ٣٧ ـ ٥٠) ، والكشاف (ج٤/١٨٩ ـ١٩٠) ، والتفسير الكبير (ج٣١ / ٧٢ ـ ٧٣) ، والجامع لأحكام القرآن (ج١٩/٢٣٦ـ٢٤٠) ، وروح المعانى (ج٣٠/٥٧، ٥٨) ، والمفردات (١٥٩ ، ٣٣٤).

إن المراد بهـــا الكواكب الـتى تســـمى الدرارى ، وهى عطارد والـزهرة والمريخ والمشتـرى وزحل، والمعنى أن هذه الكواكب تخنس تحت ضوء الشـمس بالنهار، أى تختـفى وهى جـارية فى أفلاكـها، وتكنس عند إدبار الليل، أى تتـوارى في بروجها كما تتوارى الظباء في كناسـها، ومما قيل فى ترجيح هذا الرأى أن السياق قد ذكر عسعسة الليل وتنفس الصبح بعد القسم بالخنس الجوارى الكنس ، والليل والصبح أليق بالنجوم منهما بالظباء وبقر الوحش.

كما اختلفوا كذلك فى بيان المراد بعـسعسة الليل فى قـوله جل شأنه : «والليل إذا عسعس» فـلقد قيل: إنه إدبار الليل بظلامه، وقـيل: بل المراد إقباله، وقال الراغب: العسعسـة: رقة الظلام في طرفى الليل، وعلى ذلك فالمراد: إقبال الليل وإدباره معًا، غير أن القول بأن المراد بالعسعسة هو إدبار الليل بظلامه هو ما رجحـه كثيـر من المفسـرين، وذلك لقوة الملاءمة بين هذا الإدبار وتـنفس الصبح المذكور بعده مباشرة فى السياق.

أما المراد بهـذا التنفس فقد أجـمع المفسـرون على أنه ظهور ضوء الصـباح وانتشاره بعد انقشاع ظلام الليل.

عند هذا الحد نود أن نسأل: لماذا أوثر القسم بتلك الظواهر الكونية فى هذا السياق؟

لقد ذكر غيـر واحد من المفسرين أن وجه القسم بها هـنا هو عظمة دلالتها على قدرة الخالق عز وجل، يقول صاحب تفسـير «التحرير والتنوير» عند تفسيره للآيات السابقـة: «والمعروف فى أقسام القـرآن أن تكون بالأشياء العظيـمة الدالة على قدرة الله تعالى أو الأشياء المباركة»[1].

---

(١) التحرير والتنوير (ج١٥/ ١٥٤).

ومن منطلق تلك النظرة ذاتها رجح الفخر الرازى تفسير الخنس الكنس بالنجوم وذلك حيث يقول: «إن محل قسم الله كلما كان أعظم وأعلى رتبة كان أولى، ولا شك أن الكواكب أعلى رتبة من بقر الوحش»(١).

ويقول الإمام محمد عبده عند تفسيره لتلك الآيات:

«. . أقسم بهذه الدرارى أو الكواكب جميعها لينوه بشأنها من جهة ما فى حركاتها من الدلائل على قدرة مصرفها ومقدرها، وإرشاد تلك الحركات إلي ما فى كونها من بديع الصنع وإحكام النظام، مع نعتها فى القسم بما يبعدها عن مراتب الألوهية من الخنوس والكنوس تقريعًا لمن خصها بالعبادة واتخذها من دونه أربابًا، وفى الليل إذا أدبر زوال تلك الغمة التى تغمر الأحياء بانسدال الظلمة. . وفى الصبح إذا تنفس بشرى الأنفس بالحياة الجديدة في النهار الجديد، تنطلق فيه الإرادات إلي تحصيل الرغبات ، وسد الحاجات واستدراك ما فات ، والاستعداد لما هو آت»(٢).

والواقع أن القول بأن رتبة المقسم به بين الكائنات أو عظمة دلالته على قدرة المبدع سبحانه هى وحدها سر إيثار القسم به ـ إنما هو قول يصعب التسليم به ليس فقط فى هذا السياق الذى نحن بصدده، بل فى أى سياق آخر من سياقات القسم فى القرآن الكريم، فإذا كان المولى عز وجل قد أقسم بخنوس النجوم وكنوسها في هذا الموضع فإنه أقسم بمواقعها فى موضع آخر ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ**﴾ [الواقعة: ٧٥]، وإذا كان قد أقسم فيه بالليل إذا عسعس وبالصبح إذا تنفس فإنه قد أقسم فى غيره بالليل إذا يغشى وبالضحى والشمس والفجر. . إلى

---

(١) التفسير الكبير (ج٣١ / ٧٣).

(٢) تفسير جزء عم ، الشيخ / محمد عبده (٢٥) دار مطابع الشعب ١٩٨٩ .

غير ذلك من المخلوقات أو الظواهر التى لا تعوزها - جميعًا - عظمة الدلالة على قدرة البارئ سبحانه وبديع صنعه ﴿صنع الله الذى أتقن كل شىء﴾، الأمر الذى يظل معه التساؤل واردًا عن سر إيثـار كل منها بسورة بذاتها، أو بسياق بذاته من سياقات ذلك البيان القرآنى المعجز؟!

إن ما يبدو لى هنا - والله أعلم - هو أن السياق الذى نحن بصدده إنما آثر القسم بخنوس الكواكب وكنوسها وعسعسة الليل وتنفس الصبح - ليس فقط لقوة دلالتها على عظمة الخالق وقدرته، بل لأنها دون غيرها من الظواهر الكونية - التى تشاركها فى تلك الدلالة - هى الأكثر ملاءمة لطبيعة المقسم عليه، والأقوى دلالة على تأكيد حقيقته، ودحض ما أثاره المشركون حوله من مزاعم، ولتوضيح مدى هذه الملاءمة نود أن نلاحظ ما يلى:

[أ] أن المقسم عليه فى هذا السياق وفى سياق سورة «الحاقة» هو كون القرآن «قول رسول كريم»، أى أن غاية القسم فى السياقين هى تأكيد نسبة القرآن إلي ملك الوحى (مصدره الغيبى) فى السياق الأول، وإلى المنزل عليه ﷺ (مبلِّغه البشرى) فى السياق الثانى.

[ب] أن المقسم به فى كلا السياقين يتضمن جانبين: ظاهر محسوس يتمثل فى أولهما فى تنفس الصبح بعد عسعسة الليل، ويتمثل فى الثانى فى «ما تبصرون» ،والآخر خفى غير محسوس يتمثل فى الأول في خنوس النجوم وكنوسها، ويتمثل فى الثانى فى «ما لا تبصرون».

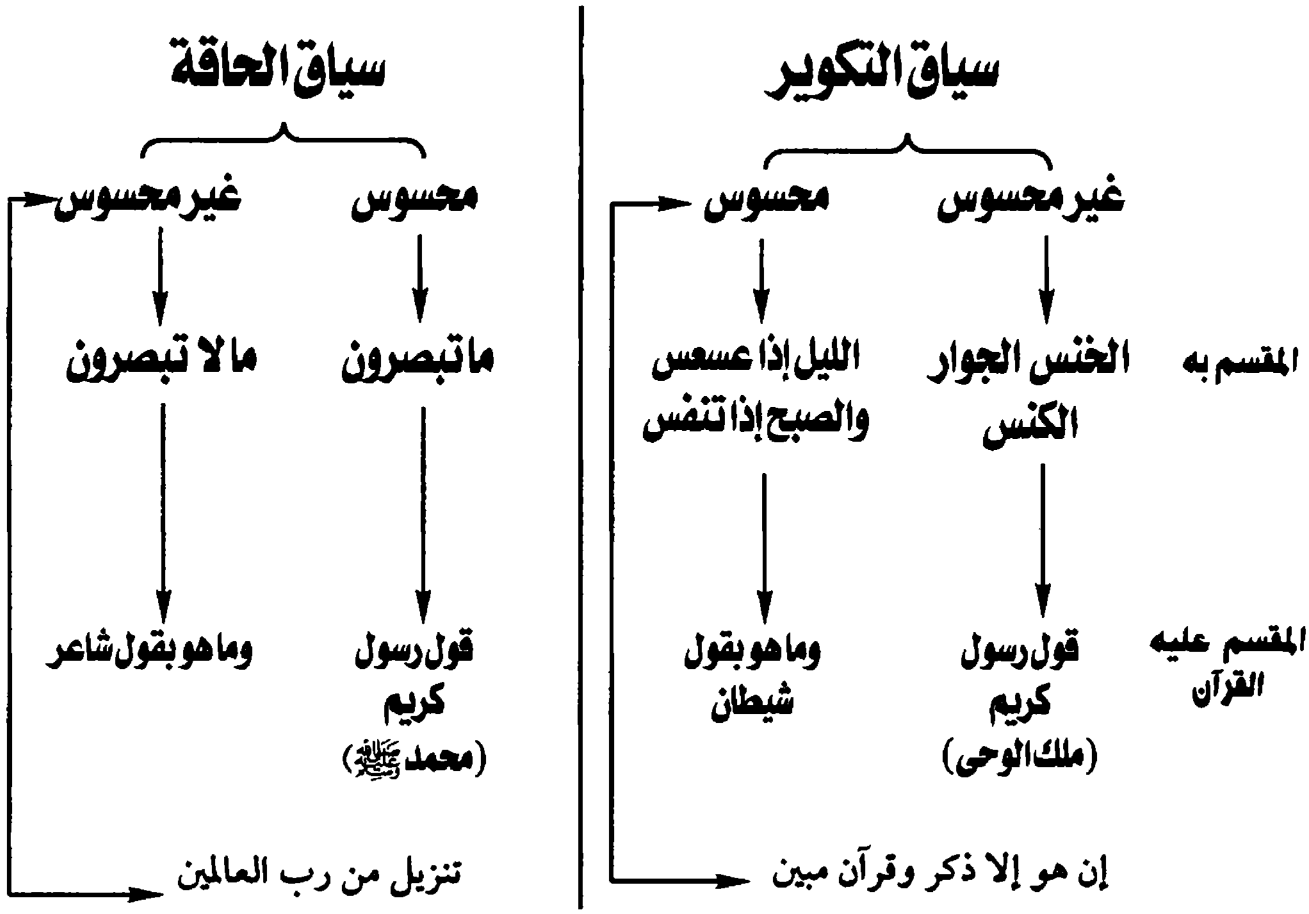
[ج] أن القسم بهذين الجانبين لم يجر فى السياقين على ترتيب واحد، فبينما قدم المحسوس على غير المحسوس فى سياق « الحاقة » - قدم غير المحسوس على المحسوس فى سياق «التكوير» ،وبالتأمل يتبين لنا أن المقدم فى

كل من السياقين هو الجانب الذى يلائم طبيعة المقسم عليه، فالمقسم عليه في سورة الحاقة هو تأكيد نسبة القرآن إلي الرسول البشرى (الذى يراه القوم ويسمعون تلاوته لهذا القرآن)، ومن ثم قدم القسم بالمحسوس أى بالجانب الأكثر ملاءمة لتأكيده «فلا أقسم بما تبصرون»، أما فى سورة «التكوير» فإن المقسم عليه هو تأكيد نسبة هذا القرآن إلي الرسول الملائكى (غير المرئى) ، ومن ثم قدم القسم بالجانب الخفى أو غير المحسوس «فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس»، ولعلنا نلاحظ أن السياق هنا لم يذكر الحال المحسوسة التى تكون عليها النجوم بين الخنوس والكنوس (أعنى حال ظهورها منذ أول الليل حتى لحظة تواريها أو كنوسها فى آخره) أى أنه قد اكتفى بذكر الحالين الملائمتين لطبيعة المقسم عليه لفعالية أثرهما في تأكيده، ودحض مفتريات المشركين حول حقيقته ، فكأنه قيل لهم عن طريق القسم بهما : إذا كنتم لا تنكرون حقيقة وجود النجوم ـ برغم خفائها ـ فى حالى الخنوس والكنوس ، فكيف اتخذتم من خفاء رسول الوحى ذريعة لإنكار وجوده والطعن فى حقيقة نسبة القرآن إليه؟!

على أن فى وصف النجوم بصفة الجرى التى وقعت وسطًا بين صفتى الخنوس والكنوس (الخنس ـ الجوار ـ الكنس) ما يدل على أن المراد ليس هو اللفت إلى حالى هذه النجوم في الخفاء فحسب، بل إلي حركتها الدائرية بينهما، فهى تخنس فى النهار وتكنس فى آخر الليل، ثم تعود عند تبلج الصبح بالضياء إلى الخنوس مرة أخرى. . وهكذا، ولعلنا نلاحظ مدى المواءمة بين هذه الحركة وحركة رسول الوحى الخفية به، صعودًا إلى الملأ الأعلى وهبوطًا إلى المنزل عليه ﷺ، ثم صعودًا إلى الملأ الأعلى تارة أخرى. . وهكذا.

[د] بينما ختم سياق «التكوير» بقوله عز وجل فى وصف القرآن : «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» ـ ختم سياق «الحاقة» بقوله سبحانه فى وصفه: «تنزيل

من رب العالمين» ، ولعلنا نلاحظ أن كلا من الوصفين قد جاء موائمًا ـ من حيث كونه محسوسًا أو غير محسوس ـ للجانب الذى أخر القسم به فى سياقه؛ فمحسوسية الذكر والقرآن[1] فى السياق الأول يلائمها أو ـ بالأحرى ـ يلائم تأكيدها القسم بتنفس الصبح بعد إدبار الظلام، وغيبية التنزيل فى السياق الثانى يلائم تأكيدها القسم بغير المحسوس فى «وما لا تبصرون»، ومؤدى ذلك أن هذين السياقين قد تضافرا (عن طريق مزاوجة القسم فيهما بين المحسوس وغير المحسوس) فى إقرار حقيقة الوحى القرآنى ودحض ما زعمه المشركون من أن ذلك القرآن هو وحى شيطان أو قول شاعر، ويمكن توضيح المسلك الذي سلكه أسلوب القسم فى هذين السياقين فيما يلى:



(١) إذ المراد بالذكر ـ كما يقول الراغب ـ : الذكر باللسان ، والقرآن هو مصدر قرأ بمعنى ضم الحروف والكلمات بعضها إلي بعض في الترتيل . انظر: المفردات (١٧٩ ، ٤٠٢).

ثانيًا : إبـراز دور الشهـب ـ عنـد البعـثة ـ فى منـع تمكـن الشـياطين مـن السمـاء الدنيا:

حينما نفى سـياق سورة الشعـراء تنزل الشياطين بالقرآن (بعـد تأكيد نزول الروح الأمين به) اتبع هذا النفى بنفى تمكنهم من التنزل به ﴿**وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ (٢١٠) وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (٢١١) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ (٢١٢)**﴾ . [الشـعراء : ٢١٠ـ٢١٢]

يقـول الحـافظ ابن كـثيـر: لقد بـين القرآن أن هذا التنزل يمتنع عليـهم من ثلاثة أوجـه «أحـدها : أنه ما ينـبغى لهم ، أى ليـس هو من بغيـتـهم ولا من طلبتـهم؛ لأن من سجاياهم الفـساد وإضلال العبـاد، وهذا فيه الأمـر بالمعروف والنهى عن المنـكر، ونور وهدى وبرهان عظيم، فـبـينه وبين الشـيـاطين منافـاة عظيمة. . وقوله : (وما يستطيعون)، أى ولو انبغى لهم لما استطاعوا ذلك ، قال الله تعالى: ﴿لو أنزلنا هذا القـرآن على جبل لرأيته خـاشعا متـصدعا من خشـية الله﴾، ثم بين أنه لو انبغـى لهم واستطاعوا حملـه وتأديته لما وصلوا إلى ذلك؛ لأنهم بمعزل عن استماع القرآن حال نزوله[1] . . ».

ونود هنا أن نلاحظ الـفـارق بين الســمع الذى يؤكـد هذا السـيـاق كـون الشياطين معزولين عنه والسمع الذي أخبرت السياقات الأخرى عن الحيلولة بينهم وبين استراقه أو خطف الخطفة منه، تلك السياقات التى يبدأ أولها نزولاً بقوله عز وجل ـ في سورة الجن ـ على لسـان النفر الذين آمنوا من الجن عند استـماعهم للقـــرآن : ﴿**وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا***﴾ [الجن: ٨ـ٩].

---

(١) تفسير ابن كثير (ج٣/ ٣٤٩).

ولتجلية الفارق بين هذين السمعين نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن سياق سورة الشعراء لم يتضمن كما تضمن سياق سورة الجن رمى الشياطين بالشهب.

* بينما يقطع سياق «الشعراء» بعدم تمكن الشياطين من السمع يثبت سياق «الجن» أنهم قد كانوا يمكنون منه، ومن اتخاذ «مقاعد» فى السماء من أجله، ثم حيل بينهم وبين ذلك.

* بينما آثر سياق « الشعراء » التعبير عن عزل الشياطين عن السمع بصيغة الاسم الدالة على استمراريته وعدم تقيده بزمن دون زمن (إنهم عن السمع لمعزولون) ـ آثر سياق «الجن» التعبير عن منعهم من الاستماع بصيغة المضارع ـ الدالة على حدوثه ـ مع تقييدها بالظرف الدال على الزمن الحالى (فمن يستمع الآن يجد له شهابًا رصدا).

وفى تصورى أن مرد هذا الفارق ـ والله أعلم ـ هو أن سياق سورة الجن لا يدور كما يدور سياق سورة الشعراء حول الوحى القرآنى، أعنى أن هذا السياق لا يخبر عن حجب الشياطين عن سماع الوحى القرآنى (إذ هم عن سماعه ـ دائما ـ بمعزل)، بل عن حجبهم عن سماع أخبار السماء، تلك الأخبار التى كانوا قد مُكِّنُوا قبل البعثة النبوية ـ أو قبل رميهم بالشهب [1]ـ من اختطاف بعضها

(١) لقد اختلف العلماء حول وقت حدوث ظاهرة الرجم بالشهب: فلقد قيل: إنها لم تحدث إلا عند بعثة المصطفى ﷺ، وهى لذلك تعد إحدى آيات نبوته، وقيل فى رأى آخر: إن تساقط الشهب كان موجودًا قبل البعثة وما حدث بعدها هو جعلها رجومًا للشياطين ، وقيل فى رأى ثالث ـ وهو ما نميل إليه ـ : إن هذه الظاهرة كانت رجومًا للشياطين قبل البعثة، غير أنها تكاثرت بعدها بدليل قوله عز وجل في سورة الجن حكاية عنهم : ﴿وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسًا شديدًا وشهبا﴾. انظر فى هذا الآراء : الحيوان (ج٦/ ٢٧٢ ـ ٢٨١) ، وروح المعانى (ج٢٩/ ٨٧) ، والتفسير الكبير (ج٣٠/ ١٥٨) ، والجامع لأحكام القرآن (ج١٩/ ١٣).

والتنزل بها على الكهان.

ولعل فى الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ في هذا الصدد ما يدعم هذا التصور . . . فمن تلك الأحاديث:

* ما رواه ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ عن رجال من الأنصار قالوا: «كنا عند النبى إذ رُمى بنجم فاستنار ، فقال: ما كنتم تقولون لهذا إذا رمى به فى الجاهلية؟ قالوا: كنا نقول: ولد الليلة رجل عظيم، ومات رجل عظيم، فقال رسول الله ﷺ: فإنها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا إذا قضى أمرًا أخبر أهل السموات بعضهم بعضا، حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا، فيخطف الجن السمع فيقذفون به إلى أوليائهم»[(١)].

* ما رواه أبو هريرة ـ رضى الله عنه ـ عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذى قال: الحق وهو العلى الكبير ، فيسمعها مسترق السمع . . فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر على من تحته حتى يلقيها على لسان الساحر أو الكاهن، فربما أدركه الشهاب قبل أن يلقيها، وربما ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كذبه، فيقال: أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا : كذا وكذا، فيصدق بتلك الكلمة التى سمع من السماء»[(٢)].

* ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ أنه قال: «انطلق رسول الله ﷺ فى طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ، وقد

---

(١) فتح البارى (٨/ ٥٤٠، ٥٤١).

(٢) انظر : السابق (٣٩٨).

حيل بين الشياطين وبين خبر السماء ، وأرسلت عليهم الشهب . . فانطلقوا فضربوا مشارق الأرض ومغاربها ينظرون ما هذا الأمر الذي حال بينهم وبين خبر السماء؟ قال: فانطلق الذين توجهوا نحو تهامة إلى رسول الله ﷺ بنخلة، وهو عامد إلى سوق عكاظ، وهو يصلى بأصحابه صلاة الفجر، فلما سمعوا القرآن تسمعوا له فقالوا: هذا الذى حال بينكم وبين خبر السماء»[1].

فرمى الشياطين بالشهب كما تصرح تلك الأحاديث لم يكن للحيلولة بينهم وبين الوحى القرآنى ، بل للحيلولة بينهم وبين أخبار السماء المتعلقة بما يجرى القضاء الإلهى بحدوثه مستقبلاً فى عالم البشر، وهذا ما يتضح بجلاء فى قول ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ فى حديث آخر : إن الملائكة يقولون: «يكون العام كذا وكذا، فيسمعه الجن فيلقونه إلى الكهنة فتخبر الكهنة الناس فيجدونه»[2].

لقد حدد أول تلك الأحاديث حدود الطاقة السمعية التى مُكنت بها الشياطين من بعض أخبار السماء، وذلك فى قوله ﷺ : « حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا فيخطف الجن السمع»، ففى تصدير هذا القول بالحرف الدال على انتهاء الغاية «حتى»، ثم فى عطف فعل الخطف على فعل البلوغ بالفاء المفيدة لمعنى الترتيب والتعقيب ـ فى هذا وذاك ما يدل صراحة على عجز الشياطين عن تسمع هذا الخبر قبل بلوغه إلى ملائكة هذه السماء (الدنيا)، ومؤدى ذلك أنهم عاجزون[3] من باب أولى عن تسمُّع الوحى القرآنى الذى لا ينزل من تلك

---

(١) انظر : السابق (٥٣٧، ٥٣٨). (٢) انظر : السابق (٤٠٠).

(٣) لقد تضمن ثالث هذه الأحاديث دليلاً قاطعًا على هذا العجز ، فإذا كان الشياطين كما يصرح هذا الحديث ـ قد ضربوا مشارق الأرض ومغاربها قبل أن يدركوا أن ما سمعوه من محمد ﷺ هو سبب الحيلولة بينهم وبين خبر السماء ـ فإن مغزى ذلك أنهم كانوا عاجزين آنذاك ليس فقط عن سماع القرآن حال نزول رسول الوحى به، بل حتى عن مجرد العلم بهذا النزول!!

السماء، ولا تتنزل به تلك الملائكة، وإنما هو كما وصفه منزّله سبحانه « تنزيل من رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك. . » ولعل هذا ـ والله أعلم ـ هو المراد من نفى تسمع الشياطين إلى الملأ الأعلى فى قوله عز وجل فى سياق سورة الصافات: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلاَّ مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ *﴾ [الصافات: ٦ـ١٠].

ونحن بذلك نستبعد الرأى الذى جرى كثير من المفسرين[١] على ترديده، والذى يقرر أن قوله عز وجل فى الآية الأخيرة: «إلا من خطف الخطفة» هو استثناء من قوله: «لا يسمعون إلى الملأ الأعلى. .» وأن المعنى هو أن هؤلاء الشياطين لا يسمعون إلى الملأ الأعلى إلا الشيطان الذى يتمكن من اختطاف الخطفة، ونطمئن فى مقابل ذلك إلى الرأى الذى ذهب إليه القرطبى[٢] وهو أن مرد هذا الاستثناء هو قوله عز وجل قبله مباشرة: «ويقذفون من كل جانب دحوراً . .»، وأن المعنى هو أن الشهب تتقاذف الشياطين من السماء الدنيا (لا من الملأ الأعلى) لدفعهم أو دحرهم دون سماع أخبارها، غير أن منهم من يتمكن من اختطاف الخطفة فيلاحقه حينئذ شهاب يبطل محاولته. . ومقتضى هذا الرأى أنه ليس فى طاقة الشياطين استراق السمع إلى الوحى القرآنى وهذا بعينه هو ما يصرح به القرطبى إذ يقول بعد رأيه السابق: «الاستثناء يرجع إلى غير الوحى لقوله تعالى: «**إنهم عن السمع لمعزولون**»، فيسترق الواحد منهم شيئًا مما يتفاوض فيه الملائكة، مما سيكون فى العالم قبل أن يعلمه أهل الأرض، وهذا لخفة أجسام الشياطين فيرجمون بالشهب حينئذ»[٣].

(١) انظر: الكشاف (ج٣/ ٢٩٦) ، والبحر المحيط (ج٧ / ٣٥٣) ، وغرائب القرآن / على هامش الطبرى (ج٩ / ٤٧)، والتفسير الكبير (ج٢٦ / ١٢٣)، وروح المعانى (ج٢٣ / ٧١).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (ج١٥ / ٦٦). (٣) السابق: (٦٦، ٦٧).

لقد قرأ بعض القراء فعل السمع في هذا السياق خاصة بتشديد السين والميم «لا يسَّمَّعون»، وأصله يتسمعون فأدغمت التاء في السين، وقرأه آخرون بتسكين السين وتخفيف الميم «لايسْمعون» ،وقد ذكر أكثر المفسرين أن تعديته بـ «إلى» على هذه القراءة هو لتضمينه معنى الإصغاء ، ومؤدى ذلك أن القراءتين متوافقتان فى الدلالة على ما نحن بصدد إثباته؛ إذ إن كلا من الإصغاء والتسمع إنما يعنى الإقبال على السمع والتهيؤ له، ومعنى ذلك أن نفى السمع أو التسمع فى هذا السياق هو إشارة واضحة إلى أن هؤلاء الشياطين الذين مُكنت أسماعهم حينًا من اقتناص بعض أخبار الغيب من السماء الدنيا ليس فى طاقتهم أصلاً تطلب السماع ـ فضلاً عن تحصيله ـ من الملأ الأعلى.

لعلنا فى ضوء ما تقدم نستطيع القول: إن ظاهرة الرمى بالشهب إنما تكاثرت عند بعثة المصطفى ﷺ لا للحيلولة بين الشياطين وبين الوحى القرآنى (كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة) ، بل لإحكام الحيلولة بينهم وبين أخبار السماء الدنيا، إيذانًا بزوال عصر الكهانة قبل نزول هذا الوحى من جهة، ودحضا لشبهة علاقة الشياطين به من جهة أخرى ؛ إذ إن عجزهم كلية عن تلقى أخبار تلك السماء (التى هى أدنى الدرجات فى طريق نزوله من الملأ الأعلى) هو دليل قاطع على عجزهم من باب أولى عن تلقيه قبل بلوغه إلى الموحى إليه ﷺ.

وفى تصورى ـ والله أعلم ـ أن دحض شبهة علاقة الشياطين بالوحى القرآنى هو سبب تكرار الإشارة إلى ظاهرة رجمهم بالشهب فى البيان القرآنى، فلقد ورد الإخبار عن تلك الظاهرة فى أربعة سياقات (أشرنا إلى اثنين منها منذ قليل) وهى بحسب ترتيب نزولها كما يلى:

* ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا * ﴾ [الجن: ٨ ، ٩].

* ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ * وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ * ﴾ [الحجر: ١٦ـ١٨].

* ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلاَّ مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ * ﴾ [الصافات: ٦ـ١٠].

* ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ * ﴾ [الملك: ٥].

ونود أن نلاحظ بصدد هذه السياقات ما يلى:

أ ـ أن واحدًا منها لم يشر (كما أشارت بعض الأحاديث النبوية السابقة) إلى أن الشيطان قد يتمكن رغم مطاردة الشهب له من الإفلات ببعض كلم السماء أو أخبارها كى يتنزل بها إلى أوليائه من الكهان، ومغزى ذلك أن هذه السياقات إنما نزلت لرصد حال الشياطين بعد البعثة النبوية التى دحروا بسببها ـ تمامًا ـ دون هذا التمكن.

ب ـ أن كل هذه السياقات (بل كل السور التى وردت فيها) مكى النزول، أى أنها نزلت فى ذلك العهد الذى كان مشركو مكة يحاولون فيه ترويج زعمهم بأن البيان القرآنى قول شاعر يستوحى ما ينطق به من أحد الشياطين[1].

ج ـ أن هذه السياقات قد تضافرت فى تجسيد الدور الحاسم الذى تنهض به الشهب فى سبيل حفظ السماء الدنيا من الشياطين؛ إذ بتأمل هذه السياقات يبين لنا ما يلى:

(١) انظر : البرهان فى علوم القرآن (ج١ ١٩٣)، والإتقان فى علوم القرآن (ج١ / ٩ ، ١٠).

* أن الثلاثة الأولى منها قد استقصت ـ على الترتيب ـ كل الأحوال التى تتعاقب على الشيطان أو يتنقل هو فيها قبل أن يتنزل على أحد أوليائه ـ على الأرض ـ بما سمع من تلك السماء، فلقد رصد سياق الجن حال نزوعه النفسى أو تحفزه لمحاولة الاستماع «فمن يستمع الآن»[1] ، ورصد سياق الحجر تخفِّيه أو تستره من أجل تنفيذ تلك المحاولة « إلا من استرق السمع . . . » [2]، ثم رصد سياق الصافات حال ظفره ببعض ما يريد «إلا من خطف الخطفة . . .» ولعلنا نلاحظ أن ترتيب هذه السياقات فى النزول قد جاء وفقًا لترتب تلك الأحوال فى الحدوث!!

* أن الشهاب الراجم أو الداحر قد وُصف فى كل سياق من السياقات الثلاثة بالوصف الملائم لإحباط الحال التى رصدها؛ فبينما وصف الشهاب مع حال التحفز أو النزوع بكونه «شهابًا رصدًا» ـ وصف مع حال التخفى أو التستر بأنه «شهاب مبين»، ووصف فى حال الظفر أو التحصيل بأنه «شهاب ثاقب»، ومغزى ذلك أن ظاهرة الرجم بالشهب قد وقفت بالمرصاد لكل خطوة يخطوها الشياطين فى سبيل محاولة التسمع إلى ما تردده الملائكة فى السماء الدنيا، فإذا همَّ أحدهم بهذا التسمع وجد شهابًا يترصده يَهُمُّ هو الآخر بإحراقه، فإذا ما اجترأ بعد ذلك وسعى مستخفيًا من أجل محاولة ذلك فاجأه شهاب مبين يظهره ويعرِّى موقعه الذى يحاول التستر فيه، أما إذا كان شيطانًا ماردًا فتشبث رغم هذا وذاك بتنفيذ محاولته حتى يتمكن من اختطاف الخطفة مما يود سماعه ـ فإن

---

(١) ففعل الاستماع فى الآية الكريمة لا يعنى الاستماع الفعلى بل التهيؤ لتحصيله مستقبلاً ، يقول أبو حيان عند تفسيره لتلك الآية: الآن: ظرف زمان للحال ويستمع مستقبل فاتسع في الظرف واستعمل للاستقبال: البحر المحيط (ج٨ / ٣٤٥).

(٢) فاستراق السمع يعنى السعى ـ فى خفاء ـ لتحصيله ـ انظر : المادة في لسان العرب، وكذا: غرائب القرآن على هامش الطبرى (ج٧ / ١١).

الشهاب الثاقب يتبعه حتى يحرقه كى يحول دون إفلاته بما اختطف، ونحن بذلك نرجح ـ مع القرطبى ـ الرأى القائل بأن الشهب تقتل الشياطين، وأن قتلها لهم يكون بعد استراقهم السمع، وقبل إلقائهم ما استرقوه إلى غيرهم[1].

* أن السياق الرابع والأخير (فى سورة الملك) قد صرح بأن الشهب أو المصابيح قد جعلت رجومًا للشياطين، دون أن يتضمن الإشارة إلى محاولة هؤلاء الشياطين استراق السمع من السماء الدنيا ولعل ذلك ـ والله أعلم ـ لإجمال النتيجة التى بلورتها السياقات الثلاثة السابقة عليه فى النزول، وهى أن هذه المحاولة بكل خطواتها مقضىٌّ عليها بالفشل ، أى أن عدم الإشارة إليها هنا هو للإعلام بأنها ـ برغم وجودها ـ كالعدم.

[د] أن السماء لم توصف فى البيان القرآنى بوصف (الدنيا) إلا فى ثلاثة مواضع ورد اثنان منها فى السياقات السابقة (الصافات ـ الملك)، وورد الثالث فى سياق مشابه لها من حيث كونه مثلها مكى النزول، ومن حيث إخباره كما أخبرت عن حفظ تلك السماء من الشياطين (وإن لم يصرح بذكرهم)، وهو قوله عز وجل: ﴿ ... **وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** * ﴾ [فصلت: ١٢] وتلك ظاهرة لها فى تصورى مغزاها العميق فيما نحن بصدده، لا سيما إذا أضفنا إليها أن هذا البيان لم يصف السموات بنقيض الوصف السابق (العلى) إلا فى سياق واحد يخبر عن نزول الوحى القرآنى على المنزل عليه ﷺ، وذلك فى قوله جل شأنه: ﴿ **مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلاَّ تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى** * ﴾ [طه: ٢ـ٤].

لعل فيما تقدم من ملاحظات ما يدعم الرأى الذى أومأنا إليه من قبل، وهو

---

(١) انظر : الجامع لأحكام القرآن (ج١٠ / ١١).

أن هذه السياقات القرآنية التى دارت حول ظاهرة الرمى بالشهب هى أحد الأدلة الداحضة لشبهة علاقة الشياطين بالقرآن، فكأن هذه السياقات تقول لمن حاولوا ترويج تلك الشبهة: إذا كان هؤلاء الشياطين قد عجزوا منذ بعثة المصطفى ﷺ حتى عن الإفلات ولو بخطفة واحدة من تلك السماء (الدنيا) فعلى أى أساس إذن أقمتم زعمكم الباطل بأن القرآن الذى أنزل عليه هو وحى شيطان أو ـ بحسب معتقدكم الأسطورى فى إبداع الشعر ـ قول شاعر؟؟!!

• • •

ثالثا ـ تأكيد عجز الإنس والجن ـ معًا ـ عن الإتيان بمثل القرآن

وذلك فى قوله عز وجل فى أولى آيات التحدى:

﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * ﴾ [الإسراء: ٨٨].

لقد رجح كثير من علماء السلف القول بأن التحدى فى تلك الآية الكريمة ليس موجهًا للإنس والجن (كما ذهب إلى ذلك بعضهم) ـ بل هو للإنس فحسب؛ إذ إن الجن كما قالوا: ليسوا من أهل اللسان العربى الذي جاء القرآن على أساليبه حتى يتسنى تحديهم بالإتيان بمثله(١) ، ولعل مما يدعم هذا الرأى أن البيان القرآنى لم يَحْكِ الادعاء الموجب للتحدى (أعنى ادعاء القدرة على الإتيان بمثله) إلا منسوبًا إلى عالم الإنس، كما فى قوله جل شأنه عن مشركى مكة:

﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا إِنْ هَٰذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ * ﴾ [الأنفال: ٣١].

---

(١) انظر: البرهان فى علوم القرآن (ج٣ / ١١١) ، والإتقان فى علوم القرآن (ج٢ / ١٢٤).

والتساؤل الذى يثيره هذا الرأى هو: إذا كان الإنس لا الجن هم المقصودين بالتحدى فى الآية الكريمة فلماذا أوثرت بذكرهما معًا دون غيرها من آيات التحدى أو المعاجزة؟

لقد ذهب برهان الدين البقاعى إلى أن السبب فى ذكر الجن مع الإنس فى الآية هو اتساع قاعدة المتحدّى به؛ إذ إن التحدى فيها ليس بمثل سورة أو بمثل عشر (كما فى نظائرها من الآيات) وإنما بمثل القرآن ـ فهو يقول:

«ولما أريد هنا المماثلة فى كل التفصيل إلى جميع السور فى المعانى الصادقة، والنظوم الرائقة كما دل عليه التعبير بالقرآن ـ زاد فى التحدى قيد الاجتماع من الثقلين، وصرف الهمم للتظاهر والتعاون والتضافر بخلاف ما مضى فى السور السابقة[1]..».

والواقع أن هذا الرأى الذى ذكره البقاعى غير مسلم به؛ إذ لو كان التحدى بمثل القرآن يقتضى إضافة الجن إلى الإنس لما خلا من تلك الإضافة قوله عز وجل فى سياق آخر (عُبِّر فيه عن القرآن بلفظ الحديث): ﴿**أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤] ـ أضف إلى ذلك أن سورة الإسراء قد نزلت بمكة[2]، وهى السورة الخمسون (أو التاسعة والأربعون) بحسب ترتيب النزول، ومؤدى ذلك أن التحدى بآيتها قد وقع قبل أن يكتمل نزول نصف القرآن فكيف يتسنى القول ـ إذن ـ بأنه كان تحديا بمثل جملة

(١) نظم الدرر (ج١١ / ٥٠٨).

(٢) تجدر الإشارة إلي أن نزول هذه السورة في العهد المكى ينفى ما روى في سبب نزولها من أن نفرًا من اليهود جاءوا إلي رسول الله ﷺ وقالوا له: إنا نأتيك بمثل ما جئتنا به، يقول ابن كثير فى إبطاله لتلك الرواية: «وفى هذا نظر؛ لأن السورة مكية، وسياقها كله مع قريش، واليهود إنما اجتمعوا به فى المدينة..» تفسير القرآن العظيم (ج٢ / ١٢)، وانظر: الرواية مفصلة في تفسير الطبرى (ج٧/ ١٠٦، ١٠٧).

القرآن أو بمثل جميع السور؟!!

والحق أننا نميل فى هذا الصدد إلى الرأى القائل بأن المبالغة فى تعجيز الإنس هى سبب ذكر الجن معهم فى الآية الكريمة؛ لأن الهيئة الاجتماعية كما يصرّح أحد القائلين بهذا الرأى «لها من القوة ما ليس للأفراد ، فإذا فرض اجتماع جميع الإنس والجن، وظاهر بعضهم بعضا، وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز، ونظيره فى الفقه تقدم الأخ الشقيق على الأخ للأب فى ولاية النكاح، مع أن الأمومة ليس لها مدخل فى النكاح»[1].

غير أن ميلنا إلى هذا الرأى - دون سابقه - لا ينفى إحساسنا بأنه لم يقدم إجابة شافية عن تساؤلنا السابق؛ إذ مع تسليمنا بأن فى إضافة الجن إلى الإنس فى الآية الكريمة مبالغة فى إظهار عجز الإنس عن معارضة القرآن - يظل التساؤل واردًا عن سبب إيثارها بتلك الإضافة دون نظائرها من الآيات التى تحققت فيها أيضًا - بصورة أو بأخرى[2] - تلك المبالغة؟!

وفى تصورى أن هذه الآية الكريمة إنما نزلت دون نظائرها (وهو - والله أعلم - سبب تفردها بذكر الجن) للرد على ادعاء مشركى مكة بأن لمحمد ﷺ رئيًا من الجن يلهمه بما يقول، شأنه فى ذلك شأن الشعراء - ولعل فى تأمل آيات التحدى والمعاجزة فى القرآن الكريم ما يدعم هذا التصور:

لقد ورد هذا التحدى فى خمسة مواضع من البيان القرآنى هى بحسب ترتيب نزولها كما يلى:

---

(١) البرهان في علوم القرآن (ج٢ / ١١١)، وانظر : روح المعانى (ج١٥ / ١١٦)، والإتقان فى علوم القرآن (ج٢ / ١٢٤).

(٢) كقصر مجال التحدى في بعض هذه الآيات على سورة واحدة أو على عشر مفتريات، وكمطالبة المقصودين بالتحدى بإشهاد من يستطيعون إشهاده . . إلخ.

١ ـ ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن. . .﴾ (الآية التى نحن بصددها من سورة الإسراء).

٢ ـ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ *﴾ [يونس: ٣٨].

٣ ـ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ *﴾ [هود: ١٣].

٤ ـ ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ *﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤].

وتلك الآيات السابقة قد نزلت كلها فى العهد المكى، أما الآية التالية والأخيرة فقد نزلت فى أوائل العهد المدنى وهى:

٥ ـ ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ *﴾ [البقرة: ٢٣].

وبإمعان النظر فى تلك المواضع يتبين لنا ما يلى:

[أ] أن كل موضع من المواضع الأربعة التى نزلت فى مكة قد جاء مضمنًا فعل القول إما بصيغة الأمر «قل»، أو بصيغة المضارع «أم يقولون»، أو بالصيغتين معًا، أما الموضع الخامس والأخير الذى نزل بالمدينة فقد خلا تمامًا من هذا الفعل، ومغزى تلك المخالفة ـ فيما أحس ـ هو أن آيات التحدى فى العهد المكى إنما نزلت لدحض التهم أو المقولات التى طعن بها مشركو مكة فى القرآن، وحاولوا من خلال ترديدها التشكيك فى نبوة المنزَّل عليه ﷺ، أما آية التحدى فى العهد المدنى فلم تنزل لدفع ما تردده الألسن من تهم، بل لاجتثاث ما تضمره بعض

(١) ولعلنا نلاحظ مدى مواءمة هذه الصورة من صور التحدى لمجتمع المدينة الذى قويت فيه شوكة=

النفوس من شكوك أو وساوس «وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا[1] . .».

[ب] أن ثلاثة من المواضع الأربعة المكية قد صرحت بطبيعة التهمة التى سيقت لدحضها، فهى فى آيتى «يونس وهود» تهمة الافتراء «أم يقولون افتراه» وهى فى آية الطور تهمة التقوُّل [1] «أم يقولون تقوله» ، أما آية الإسراء فإنها لم تصرح بمقولة المشركين وإنما صرحت بتوجيه الرسول ﷺ للرد عليهم بأولى صور المعاجزة «قل لئن اجتمعت الإنس والجن. .»، فإذا ما تذكرنا ما أشرنا إليه منذ قليل من أن هذه الصورة هى التى تفردت دون نظائرها بذكر الجن ترجح لدينا القول بأن التهمة التى سيقت تلك الآية لدحضها ليست هى تهمة الافتراء أو التقوُّل ـ كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين [2]ـ بل هى تهمة التلقى عن الجن.

[ج] أن التحدى فى آية الإسراء قد تحقق بصورة مغايرة للصورة التى تحقق بها فى الآيات التى نزلت بعدها لدحض شبهة افتراء القرآن أو تقوله؛ إذ بينما ورد الفعل المتضمن لمعنى التحدى فى تلك الآيات بصيغة الطلب (فأتوا بسورة مثله ـ فأتوا بعشر سور مثله ـ فليأتوا بحديث مثله) ـ ورد فى آية الإسراء بصيغة الخبر المنفى المؤكد بالقسم «. . . لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله. .» وهى مغايرة تدعم كسابقتها ما نحن بصدد ترجيحه؛ فتفرد هذه الآية دون نظائرها بالعدول عن صيغة الطلب هو دليل على أنها مسوقة لدحض شبهة صدور هذا القرآن عن الجن؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن

= الإسلام، ولم يسلك فيه خصوم القرآن من المنافقين واليهود مسلك المجاهرة أو المعالنة الذي سلكه من قبلهم كفار قريش.

(١) والتقول هو صورة خاصة من صور الافتراء ،فالاتهام به يعنى كما أشار بعض المفسرين: أنه ﷺ افتراه من عنده ثم قال عن الغير إنه قاله ، انظر : المحرر الوجيز (ج١٥ / ٢٤٦) ، وروح البيان (ج٩ / ٢٠٢).

(٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن (ج١٠ / ٣٢٧) ، وروح المعانى (ج١٥ / ١٦٧).

تلك الشبهة هى التى يقتضى دحضها - خلافًا لشبهة الافتراء أو التقول - وسيلة أخرى غير مطالبة البشر بالإتيان بمثله[1].

نستطيع القول إذن فى ضوء تلك الملحوظات الثلاث: إن أولى آيات التحدى المعاجزة هى أحد الأدلة التى ساقها البيان القرآنى للرد على طعن المشركين فى سماويَّة تنزيله، عن طريق الادعاء بأنه وحى شيطان أو .. قول شاعر.

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٤].

---

(١) وقد ورد بهذه الصيغة أيضًا فى آية البقرة ، غير أنها كما رجحنا منذ قليل لم تنزل من أجل دحض شبهة بذاتها.

المبحث الخامس

صورة الكناية في القرآن الكريم

.. لا مراء فى أن البيان القرآنى المعجز لم يخرج فى تأدية مضامينه وتصوير معانيه عن نسق العربية ومذاهبها فى التعبير، بل لقد كانت تلك الحقيقة التى لم يجادل فيها أعداء القرآن من فصحاء تلك اللغة - هى وجه تحديهم به؛ إذ لا يجوز التحدى - كما قيل - بما هو خارج عن عرف الخطاب[1] ، ومن ثم كان عجزهم مع ذلك عن الإتيان لا بمثله، بل بسورة واحدة من مثله هو آية إعجازه البلاغى لهم من جهة، والحجة الداحضة لمفترياتهم حول سماويّة تنزيله، أو نبوة من أنزل عليه ﷺ من جهة أخرى.

وصورة الكناية فى القرآن الكريم هى إحدى تلك السنن التعبيرية التى سلكها بيانه المحكم دون أن يشرعها أو يتفرد بها فى اللسان العربى؛ وإنما كان وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره فى طرائقها المسلوكة، وجريه في مضاميرها التى تسابق فيها ذوو الفصاحة واللسن قبل نزوله - قد حقق فيها الغاية التى لا تُدرك، وبلغ بها الذروة الفنية التى تقاصرت دونها - وتتقاصر - همم سالكيها والمبرزين فيها من البشر!!

ما خصوصية [2] هذه الصورة فى البيان القرآنى إذن؟

لكى نجيب عن هذا التساؤل نود أن نتوقف - قليلاً - إزاء تراثنا البلاغى،

---

(١) انظر : إعجاز القرآن . للباقلانى جـ٢ (١٨٩).

(٢) رغم كثرة البحوث والدراسات التى تناولت أسلوب الكناية فى تراثنا العربى - فإنها قد ركزت فى عمومها على جانب التأصيل النظرى لهذا الأسلوب، الأمر الذى ترتب عليه أن تساق أساليب الكناية فى القرآن الكريم كما تساق نظائرها فى الشعر أو النثر إما لتوضيح مفهوم الكناية، أو لبيان بعض أغراضها ، أو للاستشهاد بها على هذا القسم أو ذاك من أقسامها؛ فهذه كناية عن صفة، وتلك كناية عن موصوف، أو عن نسبة.. أو ما إلى ذلك من غايات ليس من بينها - فيما نعلم - ما نهدف إليه فى تلك المحاولة المتواضعة من الكشف عن بعض السمات الفنية التى توافرت لهذا الأسلوب وشكلت خصوصيته فى نظم هذا الكتاب المعجز.

كى نتعرف من خلاله مفهوم هذه الصورة ، وطبيعة مسارها الدلالى، ثم أبرز المبادئ أو المعايير التى تحددت فى هذا التراث لقياس قيمتها الفنية، والحكم على مدى سموّها أو انحطاطها فى مراتب البلاغة ومدارج البيان.

لقد ظفرت الكناية فى هذا التراث بكثير من التعريفات التى لم تختلف حول مفهومها ، وإن اختلفت زاوية النظر إليه من تعريف إلى آخر[1]، وبحسبنا من هذه التعريفات ما ذكره عبدالقاهر الجرجانى حين قال:

«المراد بالكناية.. أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه ، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون : كثير القرى، وفى المرأة : نئوم الضحى، والمراد : أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها ـ فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود، وأن يكون إذا كان»[2].

فالكناية فى ضوء هذا التعريف هى لون من ألوان التعبير غير المباشر عن المعنى: فنحن مع كل عبارة من العبارات التى أوردها عبدالقاهر إزاء خطوتين متتاليتين أو متلازمتين من الدلالة، يقطعهما الإدراك كى يصل إلى المعنى المراد بها:

الأولى: هى الدلالة الوضعية لألفاظ العبارة على معناها المباشر.

والثانية: هى دلالة هذا المعنى على المعنى المراد أو المكنى عنه.

---

(١) انظر : نهاية الإيجاز (٢٧٠) ومفتاح العلوم (١٧٠) ، والإيضاح (٣٣٠)، والمثل السائر (٣٣٠) ، والطراز جـ ١ (٣٧٣).

(٢) دلائل الإعجاز (٥٢).

ولهذا كانت الملاءمة ـ كما أشار بعض البلاغيين ـ بين الدلالة المعجمية للفظة الكناية ـ وهذا المفهوم الاصطلاحى لها فى البلاغة؛ فالكناية إما مشتقة من كنيت الشيء إذا سترته، أو من الكنية التى يقال فيها عن الشخص بدلاً من ذكر اسمه الحقيقى: أبو فلان، وهى بهذا أو ذاك تلائم الدلالة على تلك الصورة البلاغية التى يُستر فيها المعنى المراد أو الفرع بالمعنى المباشر أو الأصل[1].

والعبارة الأخيرة في نص عبدالقاهر السابق : «**من شأنه أن يردفه فى الوجود وأن يكون إذا كان**» تحدد طبيعة العلاقة بين المعنيين فى صورة الكناية ، وتبرز وجه اختلافها عن العلاقة فى صورة الاستعارة أو فى صور المجاز المرسل؛ فإذا كان من المعلوم أن علاقة الاستعارة تتمثل فيما بين المعنيين (المستعار منه والمستعار له) من تشابه، وأن علاقات المجاز المرسل تدور في عمومها حول محاور الكم والغاية والزمان والمكان [2] ـ فإن العلاقة فى صورة الكناية كما تدل عبارة عبدالقاهر ليست من هذا القبيل أو ذاك؛ إذ هى ترتد إلى ما بين المعنيين ـ المباشر والمراد ـ من ترادف أو تلازم فى واقع الحياة، أو بالأحرى فى عرف الاستعمال اللغوى[3] الراصد لهذا الواقع، فهذا العرف هو الذى وثق العلاقة ـ قديمًا ـ بين طول النجاد وطول القامة، أو كثرة الرماد والكرم، أو نوم المرأة فى الضحى وكونها مخدومة مترفة، وهو الذى يوثقها ـ حديثًا ـ بين النظر إلى الدنيا بمنظار أسود ومعنى التشاؤم، أو حمل أغصان الزيتون والدعوة إلى السلام . . . أو ما إلى ذلك من عبارات يكون المعنى المباشر فيها في عرف الاستعمال بمثابة الردف أو التابع للمعنى المراد، ولهذا أُطلق على هذا اللون من ألوان البلاغة فى

(١) انظر : المثل السائر (٢٤٣ ، ٢٤٤) و الطراز جـ١ (٣٦٥ ، ٣٦٦).

(٢) حيث يتضمن الكم علاقتى الجزئية والكلية، والغاية : السببية والمسببة، والزمان: اعتبار ما كان واعتبار ما يكون، والمكان: المحلية والحاليّة.

(٣) لنا عودة إلى هذه النقطة عند الحديث عن طبيعة العلاقة فى كنايات القرآن الكريم.

تراثنا ـ مع مصطلح الكناية ـ مصطلح «الإرادف» تارة، و«التتبيع» تارة أخرى[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من البلاغيين المتأخرين عن عبدالقاهر قد ركزوا على إبراز فارق آخر (غير طبيعة العلاقة) بين الكناية من جهة، والاستعارة والمجاز المرسل من جـهة أخـرى، وهو اختصـاص الكناية دون هذين اللونين فى نظرهم بجواز إرادة المعنى الأصلى فيها، هذا ما يقرره السكاكى إذ يقول:

«الكناية لا تنافى إرادة الحـقيقة بلفـظها؛ فلا يمتنع فى قـولك: فلان طويل النجـاد أن تريد طول نجـاده من غيـر ارتكاب تأول مع إرادة طول قـامتـه، وفى قولك: فـلانة نئومة الضـحى أن تريد أنها تنام ضـحى لا عن تأويل يرتكب فى ذلك مع إرادة كونها مـخدومة مرفهة، والمجـاز ينافى ذلك؛ فلا يصح فى نحو: رعينا الغـيث أن تريد معنـى الغـيث ، وفى نحو قـولك : فى الحـمّـام أسـد أن تريـد معنى الأسد. . .»[2].

ويلحظ من هذا الفارق ذاته يعرف الخطيب القزوينى الكناية بأنها :
«لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه[3]» ، كما يعرفها ابن الأثير بقوله : «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[4].

والواقع أن هذا الفارق الذى ردده فى تراثنا كثير من البلاغيين هو ـ فيما نرى ـ مـحل نظر؛ إذ إن هناك من صور الكناية ما لا تصدق عليـه مقولة «جواز

---

(١) انظر : نقد الشعر (١٧٨) ، وسر الـفصاحـة (٢٢١) ، والعمدة جـ١ (٣١٣) ، ونضـرة الإغريض (٣٧).

(٢) مفتاح العلوم (١٧٠).

(٣) الإيضاح (٣٣٠).

(٤) المثل السائر (٢٤٣) .

إرادة المعنى الأصلى»، فقولهم ـ على سبيل المثال ـ : المجد بين ثوبية، أو الكرم فى برديه، وتعبير الشنفرى عن الحرب بأم قسطل فى قوله:

فإن تبتئس بالشنفرى أم قسطل   لما اغتبطت بالشنفرى قبل أحول

وقول أبى نواس فى نسبة الجود إلى ممدوحه:

فما جازه جود ولا حل دونه   ولكن يصير الجود حيث يصير

وقولنا الآن: النجاح حليفه، أو السعد بين يديه.. إلخ، كلها كنايات لا تنطبق عليها تلك المقولة؛ إذ إن المعنى الأصلى فيها لا تجوز إرادته، بل إنه لا يتأتى تصوره أصلاً!! وهذا ما أوقع هؤلاء البلاغيين فى كثير من الحرج، ودفعهم إلى غير قليل من الالتواء فى مسلكهم إزاء مثل تلك الصور فى القرآن الكريم، وسوف يتجلى لنا ذلك بعد قليل.

على أن كثيراً من هؤلاء البلاغيين لم يتوقفوا فحسب عند حد القول بجواز إرادة المعنى الأصلى فى صورة الكناية، بل لقد جرّهم ذلك إلى تصور أن هذا المعنى قد يراد (فعلاً) مع المعنى المكنى عنه بهذه الصورة، وهو تصور ترتب عليه ترددهم فى نسبة الكناية صراحة إلى المجاز؛ فهى ـ فى رأى بعضهم ـ من باب الحقيقة؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد به الدلالة على غيره، وهى ـ فى رأى آخر ـ ليست حقيقة ولا مجازا؛ لأن جواز إرادة المعنى الأول مع المعنى الثانى فيها يمنع أن تكون من قبيل الحقيقة التى لا يراد فيها إلا المعنى الأول، كما يمنع فى الوقت ذاته أن تكون من قبيل المجاز الذي تحول القرينة فيه دون إرادة هذا المعنى، وهى ـ فى رأى ثالث ـ من باب الحقيقة تارة ، ومن باب المجاز تارة أخرى ـ يقول السبكى صاحب «عروس الأفراح» موضحًا هذا الرأى:

«الكناية قسمـان: تارة يراد بها المعنى الحقيقى لـيدل به على المعنى المجازى فتكـون حقيـقة، وتارة يراد بهـا المعنى المجازى لدلالة المعـنى الحقيـقى الذى هو موضوع اللفظ عليه، فتكون من أقسام المجاز» [1].

والواقع أن الرأى الذى تبناه ابـن الأثير ويحـيى بن حـمـزة العلوى في هذا الخلاف المحتـدم ، وهو القول بمجازية أسلوب[2] الكناية هو ـ فيـما نرى ـ أرجح الآراء، ويدعم هذا الترجيح عندى ما يلى:

أولا : إذا كان الأسلوب المجازى هو ما أريد به الـدلالة على غير ما وضع له فكذلك الشأن فى أسلوب الكناية[3]، وقد قدم ابن الأثير حجة مقنعة فى تأييد تلك الحقيقة؛ فالمسلك الدلالى للكناية ـ كما يقرر ـ هو ذات المسلك الذى تسلكه الاستـعارة؛ فإذا كـانت الاستـعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكـر المستـعار له، فكذلك الكناية؛ لأنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه، ولا ينفى ذلك بطبيعة الحال أن تكون لكل من الصورتين ـ كما أوضح ابن الأثير فى هذا الموطن ـ خصوصيتها فى هذا المسلك [4]، ويضيف صاحب الطراز حجة أخرى مؤداها: أن دلالة أسلوب الكناية على غيـر معناه المباشـر يقتضى كونه مـجازًا؛ إذ إننا لو فرضنا تجرده من تلك الدلالة لخـرج من حيز الكناية إلي حيز الحقيـقة، فالألفاظ فى الكناية كما يقول: «إما أن تدل على مـعنى مخالف لما دلت عليه بالوضع، أم

(١) انظر في تلك الآراء الثلاثة : الإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٠) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٢) ، وشروح التلخيص جـ٤ (٢٤٣)، والإشارة إلى الإيجاز (٦٣) ، وحاشية البنانى على شرح جمع الجوامع جـ١ (٢٥٧)، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠١).

(٢) انظر : المثل السائر (٢٤٤) ، والطراز ج٢ (٣٧٥ ، ٣٧٦).

(٣) يبدو لى أن هذا هو ما أراده عـبدالقاهر الجرجـانى حين أدرج الكناية والاستعارة والتـمثيل تحت باب «اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره » انظر : دلائل الإعجاز (٥٣).

(٤) انظر : المثل السائر (٢٤٤).

لا، فإن لم تدل فلا معنى للكناية، وإن دلت عليه وجب القول بكونها مجازًا..»[1].

ثانيًا : لقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى الحقيقى لا يتأتى تصوره - فضلاً عن إرادته - فى بعض صور الكناية، وهنا نضيف أنه فى الصور التى يمكن تصوره فيها ليس هو المعنى الذى يقصده المتكلم [2]، أو الغرض الذى تتعلق به إرادته .. لنتأمل - على سبيل المثال - قوله طرفه بن العبد:

ولست بحلاّل التلاع[3] مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد

فالمعنى الذى قصده طرفه فى الشطر الأول من هذا البيت هو وصف نفسه بالكرم، والإعلان عن تهيئه الدائم لاستقبال الضيوف والحفاوة بهم، أما المعنى الحقيقى الرامز إلي هذا الكرم فليس داخلاً - بذاته - فى قصد الشاعر ؛ فلا نظن أن طرفه كان يريد أن ينفى عن نفسه - فعلاً - النزول فى التلاع؛ إذ لا مغزى لإرادة ذلك فى السياق الذى ورد فيه هذا البيت - أعنى سياق المفاخرة .

ولنتأمل - كذلك - قول المتنبى فى تصوير أثر الغارة الشعواء التى شنها

---

(١) الطراز جـ١ (٣٧٦).

(٢) تدور المادة اللغوية لمصطلح المعنى حول معنى القصد؛ ففى تلك المادة تقول المعاجم : يقال عنيت كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيّته: مقصده؛ فكلمة المعنى من عنى بمعنى: قصد، وهى إما مصدر لهذا الفعل، وبذا يكون مفهومها قصد المتكلم توجبه الدلالة بكلامه إلى غرض خاص، أو اسم مفعول منه، ومن ثم يكون المراد بالمعنى: الصورة الذهنية التى يتمثلها المتكلم، أى الغرض المقصود لا القصد نفسه.. وعلى هذا أو ذاك يكون المعنى فى أسلوب الكناية هو المعنى المجازى أو المكنىّ عنه؛ إذ هو المعنى الذى يتعلق به قصد المتكلم بهذا الأسلوب. انظر : المعنى فى البلاغة العربية (٩٩) وما بعدها.

(٣) التلاع : جمع تلعة، والمراد بها فى البيت الأماكن المنخفضة التى لا يتخير المقامَ فيها - كما تعارف العرب فى عصر الشاعر - إلا البخيل الذى يتهيب مقدم الضيوف.

سيف الدولة على بنى كلاب:

فمسّاهم وبسطهم حرير　　　وصبّحهم وبسطهم تراب
ومن فى كفه منهم قناة　　　كمن فى كفه منهم خضاب

لقد تضمن البيتان أربع كنايات: عن العز والترف «بسطهم حرير»، وعن خراب الديار وشقاء القوم «بسطهم تراب»، ثم عن الرجال «من فى كفه قناة»، وعن النساء «من فى كفه خضاب».

وجلى أن المعنى الذى قصده المتنبى بتلك الكنايات هو تبدل حال القوم بتلك الغارة التى صيّرتهم من ترف ونعيم إلى ذل وتعاسة، وجعلت رجالهم كنسائهم فى الضعف والاستسلام ـ ولعله من الجلى كذلك أن الشاعر لم يقصد ـ إلى جانب المعنى السابق ـ حقائق الدلالات المباشرة لألفاظ الكناية، أعنى أنه لم يرد أن هؤلاء القوم كانوا ـ فعلاً ـ يفترشون بسطًا حريرية ثم التصقت أجسادهم بالتراب، أو أن رجالهم كانوا حقيقة يحملون رماحا؛ إذ لا علاقة لذلك كله بالسياق الذى يستقطب وعى الشاعر، والذى لم ترد فيه تلك الحقائق على لسانه إلا بوصفها رموزًا إلى المعنى الذى أراده، أو جسورًا سلكها ـ ويسلكها المتلقى ـ للوصول إلى ما يقصده فى هذا السياق.

ثالثًا: لقد استندت الآراء الثلاثة الأولى ـ كما رأينا ـ على مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى، والواقع أن هذه المقولة ـ فيما أرى ـ لا تعدو أن تكون معيارًا تجريديًا يستطاع فى ضوئه تمييز الصور الكنائية التى تنطبق عليها من صور المجاز المرسل أو الاستعارة، وأعنى بكونه تجريديًا أننا لا نستطيع تطبيقه على أسلوب الكناية إلا إذا عزلناه عن سياقه، أى أخرجناه (افتراضًا) من حيز الكناية التى يدل فيها على معنى المعنى ـ إلى حيز الحقيقة التى يدل فيها على معناه

المباشر فحسب، فإذا كان هذا المعنى المباشر لا تجوز إرادته في نحو «رعينا الغيث» لأن الغيث الحقيقى لا يرعى، أو فى نحو «الأسد يحمل السلاح» لأن حمل السلاح لا يتأتى من الأسد الحقيقى ـ فإن إرادته ممكنة فى نحو «وبسطهم حرير»؛ إذ إننا لو عزلنا هذا التعبير من سياقه لدى المتنبى الذى يدل فيه على معنى الترف، وأردنا معناه المباشر فعلاً ، أعنى الإخبار عن البسط بكونها حريرًا على الحقيقة لجاز ذلك.

نستطيع القول فى ضوء ما تقدم ـ إذن ـ: إن أسلوب الكناية فى بنية سياقه هو ضرب من ضروب المجاز، أجل إن ألفاظ هذا الأسلوب كثيرًا ما تسلك مسلك الحقيقة فى دلالتها على المعنى المباشر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذه الدلالة اللفظية هى غير الدلالة الكنائية التى ينبض بها السياق، ولا تتشكل أو تُدرك إلا عن طريق تمثله. . ولعل هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجانى حين قال:

«.. ألا ترى أنك لما نظرت إلي قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة ـ لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم فى المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيها للقرى والضيافة»[1].

بقى أن نسأل : ما معيار جودة الكناية فى منظور تراثنا البلاغى؟

فى تأصيل البلاغيين لتلك الصورة ركزوا تركيزًا لافتًا على **الوضوح** بوصفه مردّ فنيتها ومعيار الحكم بمدى سموها أو انحطاطها فى مدارج البيان ؛ فإذا كانوا

(١) دلائل الإعجاز (٣٣٠).

قد رددوا القول[1] بأن الكناية عن المعنى هى أبلغ من الإفصاح عنه أو التصريح به ـ فإنهم قد أكدوا فى الوقت ذاته أن أبلغيّتها تلك هى رهن بوضوح دلالتها على هذا المعنى ، وأن سموها فى مراتب الفنية هو بقدر سُموّها فى مراتب[2] الوضوح، أما إذا خفيت دلالة الكناية لضعف علاقتها بالمعنى، أو لكثرة تتابع الأرادف وتوالى الوسائط بينها وبينه فإنها ـ لهذا السبب ـ لا تعد لونًا من ألوان البلاغة ، بل صورة من صور التعمية، وضربًا من ضروب الإلغاز.

يقول **قدامة بن جعفر** فى أول إشارة واضحة إلى هذا المعيار فى تراثنا البلاغى:

«ومن هذا النوع ما يدخل فى الأبيات التى يسمونها أبيات معان، وذلك إذا ذكر الردف وحده، وكان وجه اتباعه لما هو ردف له غير ظاهر، أو كانت بينه وبينه أرداف أخر كأنها وسائط، وكثرت حتى لا يظهر الشىء المطلوب بسرعة، وهذا الباب إذا غمض لم يكن داخلا فى جملة ما ينسب إلى جيد الشعر؛ إذ كان من عيوب الشعر الانغلاق فى اللفظ وتعذر العلم بمعناه..»[3].

وبهذا المعيار ذاته يفسر عبدالقاهر الجرجانى تلك المقولة النقدية التى تقرر: أن الكلام لا يستحق اسم البلاغة «حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه» ؛ إذ إن هذا التسابق لا يتصور ـ كما يصرح عبدالقاهر ـ فى دلالة اللفظ على المعنى، بل فى دلالة المعنى على المعنى، ومؤدى ذلك أن الذين رددوا هذه المقولة إنما أرادوا : «أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلاً على المعنى الثانى، ووسيطًا بينك وبينه متمكنًا فى دلالته، مستقلاً بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاقّ

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٥٥) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٣) ، والإيضاح (٣٤٠) ، والطراز جـ١ (٤٢٦).
(٢) انظر : مفتاح العلوم (١٧٤) ، وعروس الأفراح ـ ضمن شروح التلخيص جـ٤ (٢٧٧).
(٣) نقد الشعر : (١٨١).

اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك»[1].

وقد راح عبدالقاهر فى ضوء هذا التفسير يوازن بين صورتى الكناية فى قول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا   وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

فلقد كنى الشاعر فى الشطر الثانى بقوله: «وتسكب عيناى الدموع» عن حزنه عند فراق أحبابه، ثم كنى بجمود عينيه في قوله : «لتجمدا» عن السرور الذي يترقبه عند لقاء هؤلاء الأحباب، وقد أحسن الشاعر ـ كما يقرر عبدالقاهر ـ فى الكناية الأولى دون الثانية؛ وذلك لأن العرف قد جرى ولا يزال على أن الدموع قرينة الحزن وأمارة من أماراته، ومن ثم كان للكناية الأولى قدرتها على إبراز معناها أو استحضاره فى وضوح ويسر، أما الكناية الثانية «لتجمدا» فإن دلالتها على المعنى الذى أراده الشاعر تتسم بالغموض والخفاء[2]؛ وذلك لجريان العرف اللغوى على استخدام هذا الجمود للدلالة على معنى آخر (سوى السرور الذى أراده الشاعر) وهو بخل العين وخلوها من الدموع وقت إرادة البكاء، ومن ثم قيل: عين جمود أى لا ماء فيها، وسنة جماد أى لا مطر فيها، وناقة جماد أى لا تسخو بالدر ، وعلى هذا المعنى ورد قول الشاعر:

ألا إن عينًا لم تجد يوم واسط   عليك بجارى دمعها لجمود

وجملة الأمر ـ على حد تعبير عبدالقاهر ـ : «أنا لا نعلم أحدًا جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح ـ فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى

(١) دلائل الإعجاز (٢٠٦ ، ٢٠٧).

(٢) وهو ما أطلق عليه البلاغيون المتأخرون مصطلح «التعقيد المعنوى» انظر : الإيضاح (٩ ، ١٠).

قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تخب وتوضع فى طلب المعنى. . »[1].

ولا يتسع مقام هذا البحث لمتابعة البلاغيين المتأخرين فى تركيزهم على وضوح الكناية بوصفه المعيار الجوهرى الذى تقاس إليه صورها فى نظرهم، وبحسبنا أن نشير من ذلك إلى أمرين[2]:

أ ـ أن تفاوت هذه الصور في مراتب الوضوح كان هو الأساس الذى ارتكزوا عليه فى تقسيم الكناية إلى قريبة وبعيدة تارة، وإلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء تارة أخرى.

ب ـ أن النظر في هذا التفاوت وتجلية أبعاده التعبيرية وآثاره الفنية كان هو وظيفة علم البيان الذى أدرج هؤلاء البلاغيون الكناية فى نطاق بحثه؛ إذ هو بحسب تعريفه الذائع لديهم : «**علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه**».

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن بعض البلاغيين قد أضافوا شرطًا أو معياراً آخر (سوى الوضوح) لجودة الكناية ، وهو **التناسب أو الملاءمة** بينها وبين المعنى الذى ترد لتصويره ـ لقد طبق عبدالقاهر الجرجانى هذا المعيار فى الموازنة أو الترجيح بين بعض الصور الكنائية التى تتوارد على معنى واحد، وذلك حيث يقول:

---

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧ ، ٢٠٩).

(٢) انظر : مفتاح العلوم (١٤٠ ، ١٧٠ـ١٧٣) ، والإيضاح (٢١٥، ٣٣٢) وما بعدها ، والطراز جـ١ (٤٣٠ ـ ٤٣١).

« واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية فى إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليه بالتناسب ، معنى هذا أن جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح كما قال البحترى:

ظللنا نعود الجود من وعكك الذى وجدت وقلنا اعتلّ عضو من المجد

وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح ـ فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت زياد [1] كما قلنا ذلك فى بيت أبى نواس: «ولكن يصير الجود حيث يصير» ، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له، كما لا يجوز أن يجعل قوله : «وكلبك أرأف بالزائرين» مثلاً نظيرًا لقوله: مهزول الفصيل، وإن كان الغرض منهما جميعا الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعًا كنايتين عن معنى واحد؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها؛ لأنه فى عروض أن تتفق الأشعار الكثيرة فى كونها مدحًا بالشجاعة مثلاً، أو بالجود، أو ما أشبه ذلك[2].

وإذا كان عبدالقاهر الجرجانى لم يحدد مرد هذا التناسب الذى تتفاوت الصور الكنائية فى مراتب الجودة بحسب حظوظها منه ـ فإن هذا هو ما فعله ابن الأثير حين أشار إلى ضرورة المشابهة أو «الوصف الجامع» بين الكناية والمعنى المكنى عنه، فالوصف الجامع بين النعجة والمرأة فى قوله عز وجل : ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ هو التأنيث والولادة[3]، ومن ثم كانت مناسبة هذه الكناية، ولولا ذلك لقيل في مثل هذا الموضع: إن هذا أخى له تسع وتسعون كبشًا ولى كبش واحد، وقيل: هذه كناية عن النساء ـ ثم يشير ابن الأثير

---

(١) بيت زياد الأعجم الذى أورده عبدالقاهر قبل هذا النص وهو قوله:

إن السماحة والمروءة والندى فى قبة ضربت على ابن الحشرج

(٢) دلائل الإعجاز (٢٤٠ ، ٢٤١).

(٣) أشار صاحب «الطراز» إلى أن وجه التناسب بين النعجة والمرأة فى الآية الكريمة هو اشتراكهما فى =

إلى تفاوت الكنايات فى درجات الفنية بتفاوتها فى هذا المضمار فيقول:

«وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من الكنايات، لكن منها ما يتضح التمثيل فيه وتكون الشبهية بين الكناية والمكنى عنه شديدة المناسبة، ومنه ما يكون دون ذلك»[1].

وبعد ..

فلعل فى هذه الوقفة القصيرة إزاء معالجة الصورة الكنائية في تراثنا البلاغى ما يمهد طريق الإجابة عن تساؤلنا الذى طرحناه فى صدر هذا البحث عن خصوصية هذه الصورة فى القرآن الكريم؛ فلقد تبين لنا فى الصفحات السابقة أن أبرز المعطيات التى تمخضت عنها تلك المعالجة تتمثل فى المبادئ الثلاثة التالية:

١ ـ أن ارتداد العلاقة فى تلك الصورة إلى العرف الاجتماعى أو اللغوى هو السمة الجوهرية التى تتميز بها من صورتى الاستعارة والمجاز المرسل.

٢ ـ أن الغموض هو أبرز عيوب الكناية، وأن سموها فى درجات الفنية هو بقدر سموها فى مراتب الوضوح.

٣ ـ أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين شرطًا أو معيارًا لجودة الكناية هو ـ فحسب ـ التناسب بين الصورة من جهة والمعنى المكنى عنه من جهة أخرى.

ونستطيع فى ضوء تلك المبادئ الثلاثة أو بالقياس إليها أن نستجلى بعض خصائص الصورة الكنائية أو خصوصياتها فى القرآن الكريم، وهذا ما سوف نحاوله بحول الله وتوفيقه فيما يلى من صفحات:

= أوصاف التذلل والضعف والرحمة وكثرة التآلف، انظر: الطراز جـ١ (٤٢٧)، والواقع أن الآية الكريمة ـ فيما نرى ـ ليست من قبيل الكناية، ولنا عودة إلى ذلك بعد قليل.

(١) المثل السائر (٢٤٦).

أولا : خلود العلاقة:

لكى نستجلى هذه السمة نود أن نشير فى البداية إلى أن العرف الاجتماعى الذى ترتكز عليه العلاقة أو الدلالة فى صورة الكناية يتفرع إلى لونين متمايزين[1] لكل منهما أثره فى طبيعة الكنايات المنبثقة عنه ، وهما:

أ ـ العرف الخاص : وهو مجموعة العادات أو التقاليد الخاصة التى تسود فى بيئة اجتماعية بعينها، أو فى عصر بعينه، ومن الطبيعى أن الأساليب الكنائية التى تنبت فى أحضان هذا العرف، وتنشأ فى ظلال معطياته لا تدل على معانيها إلا فى نطاقه، أى فى حدود الإطار المكانى أو الزمانى الذى ساد فيه، فنحن ـ على سبيل المثال ـ لا نفهم المغزى من افتخار طرفة بن العبد فى قوله السابق: «ولست بحلال التلاع. .» إلا إذا استحضرنا فى أذهاننا طبيعة البيئة التى نشأ فيها هذا الشاعر، والأعراف أو العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة فيها، والتى جعلت لمثل هذا القول فى حينه دلالته على معنى الكرم؛ إذ في تلك البيئة العربية القديمة حيث الجدب والقحط، والصحراء المترامية الأطراف، ذات الجبال الشاهقة، والوهاد الغائرة، وحيث الرحيل الدائم طلبًا لوسائل الرزق، وهربًا من قسوة الحياة ـ قد تعارف الناس على الربط بين المقام في التلاع وصفة البخل، وعلى أن الدافع النفسى لإيثار هذا المقام ليس سوى الرغبة في التستر عن الضيوف والتخفى عن أعين التائهين الضالين.

إلى هذا العرف الخاص ترتد كثير من صور الكناية في تراثنا الشعرى القديم، تلك التى افتقدت طاقاتها التعبيرية، ولم يعد لأى منها مغزى فى ذوقنا

(١) انظر : التعبير البيانى (١٣١ ، ١٣٢)، البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٩١) ، الكناية أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (١٧٩ ، ١٨٠).

الآن، فكل من جبن الكلب وهزال الفصيل في مثل قول ابن هرمة:

وما يك فيّ من عيب فإني　　　جبان الكلب مهزول الفصيل[1]

هو من تلك الكنايات التراثية التى تجرّدت الآن من دلالتها على معنى الكرم؛ وذلك لارتكاز مسلكها الدلالى إلي هذا المعنى على ما استقر عليه العرف العربى آنذاك من أن جبن الكلب إنما يرجع إلى زجره كلما هم بالنباح على ضيف أو غريب، ومن ثم يألف الصمت ويتعود عدم النباح لكثرة تردد الضيوف والغرباء علي صاحبه، وأن سبب هزال الفصيل هو حرمانه من لبن أمه ـ أو من الأم ذاتها ـ إيثاراً للضيوف وحفاوة بهم.

وإذا كانت مثل هذه الكنايات قد فقدت دلالاتها بمضى العصر الذي قيلت فيه فمن الطبيعى أن يكون لكل عصر ـ بل لكل مجتمع من المجتمعات فى العصر الواحد ـ أساليبه الكنائية الخاصة المرتبطة بما يسوده من عادات وقيم، وما يستجد فيه من أعراف ومواضعات؛ ففى مجتمعنا المعاصر على سبيل المثال تتردد عبارات مثل «لسانه طويل» كناية عن سوء أدب الشخص ، أو «عينه زائغة» كناية عن طمعه ، أو « يلعب فى الوقت الضائع » كناية عن محاولته الحصول على ثمار عمل مّا وشك انتهاء أوانه ، أو «له ظهر» كناية عن استناده فى أمور حياته إلى شخص آخر ذى مكانة فى المجتمع، أو ما إلى ذلك من العبارات[2] التى لا تدل على معانيها الكنائية إلا فى الإطار الزمانى أو المكانى الخاص الذى تتردد فيه.

---

(١) المفضليات (٨٨) ، ومن ذلك أيضًا كناية الأعرابية عن معنى الكرم فى قولها تصف زوجها : «له إبل قليلات المسارح، كثيرات المبارك، إذا سمعن صوت المزهر أيقنّ أنهن هوالك» ، انظر : المثل السائر (٢٤٦).

(٢) منها ما يتردد في عاميتنا المصرية من عبارات مثل : «بالع راديو»، «ترش الملح مايتزلش»، «ترمى الإبرة ترنّ»... إلخ.

ب ـ **العرف العام** : ونعنى به مجموعة العادات أو التقاليد أو أنماط السلوك الاجتماعى التى يتعارف عليها أبناء الجنس البشرى فى عمومه، فلا يستأثر بها مجتمع دون غيره، ولا يختص بها عصر دون عصر، ومن ثم فإن الصور الكنائية التى تعبر عنها تظل دالة على معانيها على اختلاف البيئات وتتابع العصور.

من تلك الصور ـ على سبيل المثال ـ الكناية عن الندم في قوله جل شأنه في تصوير حال الرجل الذى أبيدت جنتاه : ﴿ **وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا** ﴾ [الكهف: ٤٢] ، أو عن حياة الترف وحياة الشقاء فى قول المتنبى السابق:

فمسّاهم وبسطهم حرير وصبّحهم وبسطهم تراب

أو عن عفاف المرأة وحيائها فى قول الشنفرى:

لقد أعجبتنى لا سقوطًا قناعها إذا ما مشت ولا بذات تلفّت

إلي غير ذلك من الكنايات التى ظفرت دلالاتها على معانيها بالبقاء؛ لارتكازها فى تلك الدلالات على تقاليد العرف الإنسانى العام.

فى ضوء هذا الفارق بين لونى العرف الاجتماعى تتبلور لدينا إحدى السمات التى تتفرد بها الصور الكنائية فى القرآن الكريم، وهى ارتداد علاقة الرمز بالمعنى فيها (جميعها) إلى الأعراف الإنسانية العامة التى هى فى كل مجتمع أو عصر بمثابة القوائم الراسخة التى لا تتبدل، ومن ثم كاد خلود تلك الصور ـ بخلود تلك العلاقة ـ وبقاؤها محتفظة بشحناتها الدلالية وطاقاتها التصويرية ـ منذ نزول هذا الكتاب الخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولتوضيح هذه السمة نود أن نقارن فيما يلى (من زاوية خلود العلاقة أو اندثارها فحسب) بين بعض الصور الكنائية فى القرآن الكريم ـ وما توارد معها فى

الدلالة على معانيها من كنايات أو رموز في تراثنا الشعرى ، فلنتأمل:

- **لقد كنى البيان القرآنى ببسط اليد عن معنى الكرم، وبغلها أو قبضها عن معنى البخل**، كما فى قوله سبحانه : ﴿ **وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** ﴾ [الإسراء: ٢٩] ، أو فى قوله حكاية لمقولة اليهود لعنهم الله : ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾ [المائدة: ٦٤] ، أو فى قوله فى وصف المنافقين : ﴿ **الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾ [التوبة: ٦٧].

إن تراثنا الشعرى يحفل في شتى عصوره بحشد هائل من الرموز الكنائية الدالة على الكرم أو البخل ، غير أن معظم هذه الرموز قد زايلته طاقته الرمزية، وتوارى بمضى عصره عن مسرح الاستعمال؛ فليس من بيننا الآن ـ على سبيل المثال ـ من يرمز إلى البخل بسمن قِعدان الإبل كما فى قول بشير بن جذيمة فى الهجاء:

لقد سمنت قِعدانكم آل حِذْيم وأحسابكم فى الحى غير سمان[1]

أو إلى الكرم بجبن الكلب أو هزال الفصيل كما فى قول ابن هرمة السابق، أو بعدم إخماد النار أو كثرة الرماد كما فى قول زياد بن منقذ:

كم فيهم من فتى حلو شمائله جم الرماد إذا ما أخمد البَرَمُ[2]

أو قول السموءل بن عادياء مفتخراً:

---

(١) ديوان الحماسة جـ٢ (١٨٢).

(٢) السابق (١٥٤).

وما أخمدت نار لنا دون طارق ... ولا ذمنا فى النازلين نزيل (1)

أو بشقاء أعز النوق وأسمنها بصاحبها كما في قول زياد بن منقذ:

تشقى به كل مرباع مودعة ... عرفاء يشتو عليها تامك سنم (2)

أو بشدة فزع تلك النوق منه كما فى قول أعشى باهلة:

لا تأمن البازل الكوماء ضربته ... بالمشرفىٍّ إذا ما اخروّط السفر (3)

إلى غير ذلك من الرموز التى أفرغت من دلالتها ـ إلا فى قاعات الدرس أو فى بطون الكتب ـ بعد انقضاء العصر الذى قيلت فيه؛ لالتصاقها بتراب هذا العصر، وانبثاقها فى ظل عاداته أو أعرافه الاجتماعية الخاصة.

أما رمز اليد الذي آثره البيان القرآنى الخالد فى الدلالة على هذين المعنيين فليس من هذا القبيل الآنىّ الزائل من الرموز، بل هو مما جرى به عرف الاستعمال اللغوى فى كل حين وعلى كل لسان؛ فاليد دائمًا هى وسيلة العطاء والمنع، ومن ثم كان الإيماء ببسطها إلى الأول، وبغلّها أو قبضها إلى الثانى أبقى الرموز الكنائية الدالة عليهما؛ فإذا كان الشاعر الجاهلى قد أومأ برمز اليد إلي الكرم أو البخل كما فى قول علباء بن أرقم:

وإن يد النعمان ليست بكزّة ... ولكن سماء تمطر الوبل والديم (4)

أو فى قول الآخر:

من كل فياض اليدين إذا غدت ... نكباء تلوى بالكنيف المؤصد (5)

---

(1) السابق جـ١ (٣٠).

(2) السابق جـ٢ (١٥٥).

(3) الأصمعيات (٨٩).

(4) السابق : (١٥٩).

(5) ديوان الحماسة جـ١ (٣٣٤).

فـلا زلنا نقـول فى عصـرنا الراهن ـ مـتكئين على الرمـز ذاته ـ : «فـلان ممسك. . » نعنى وصفه بالبخل، أو «الذى فى يده ليس له» نعنى وصفه بالكرم!!

• • •

ومن الكنايات التى صوربها القرآن معنى الذل التعبير بخشوع البصر، كما فى قوله جل شأنه:

﴿ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾ [القمر: ٧].

وقوله : ﴿ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ﴾ [النازعات : ٨ ، ٩].

أو بنكس الرأس كما فى قولـه سبحانه : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [السجدة: ١٢].

لقد تعارف الجنس البشـرى على أن انكسار الطرف وطأطأة الرأس هما من أبرز القرائن أو الهيئات المحسوسة الدالـة على إحساس الإنسـان ـ أى إنسان ـ بالهوان والمذلة؛ ومن ثم كـان خلود تلك الصور القرآنيـة ببقاء دلالتـها على هذا المعنى، فى الوقت الذى اندثرت فيه صور أخرى كانت تدل عليه أيضًا عند نزول هذا الكتاب الخالد:

لنتأمل ـ على سبيل المثال ـ قول «كبشة» أخت عمـرو بن معد يكرب تحث قومها على الثأر لمقتل أخيهـا، وتحذرهم من مغبة الذل الذى سوف يحيق بهم إن قبلوا ديته:

فإن أنتم لم تثـأروا واتّديتم ... فـمشّـوا بآذان النعام المصلّم

ولا تردوا إلا فضول نسائكم ... إذا ارتملت أعقابهن من الدم (١)

ففى البيتين كنايتان عن الـذل : الأولى : «فمشوا بـآذان النعام المصلم» ، والثانية : «ولا تردوا إلا فضول نسائكم. . » البيت.

(١) السابق جـ١ (٧٢).

وجلى أننا لا نـحس بمعنى الذل فى كل من الـصـورتين، وإنما ندركـه أو نفهمـه ـ فحسب ـ عند تناولهما بالتفسير والشرح اللذين يقتضيان ـ ضرورة ـ الوقوف على بعض الأعراف الخاصة التى نشأتا فى ظلالها، والتى لم يعد لها وجود في واقعنا الآن؛ فلقد كان العرب القدماء قد تعارفوا على أن النعام لا يسمع، وقد استثمرت الشاعرة هذا العرف فى بناء الصورة الأولى، كى تحذر قومها من عاقبة التقاعس الذى سوف يضطرهم إلى التصامم (صاغرين أذلاء) عن العار الذى ينسب إليهم على أفواه الآخرين.

أما الصورة الثانية فهى ترتكز فى دلالتها (على معنى الذل) على إحدى العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة لدى العرب القدماء؛ فلقد كانت نساؤهم تتأخر عند ورود الماء حتى يصدر الرجال (الأحرار) جميعًا عنه؛ كى يغتسلن أو يتطهرن من الدم آمنات مما يزعجهن، وقد كان لهذه العادة أثرها فى تعارف القوم آنذاك على أن من يتأخر من الرجال عن ورود الماء حتى يصدر النساء عنه هو ـ كالعبيد ـ فى غاية الذل والمهانة.

• **ولقد كنى البيان القرآنى عن معنى الخوف بعدة [1] صور أو روادف،** منها ـ على سبيل المثال ـ ما يتمثل فى قوله جل شأنه: ﴿ **إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ** ﴾ [الأحزاب: ١٠] ـ والخوف هو حال نفسية تعترى الإنسان عند توقع أذى أو مكروه، تنعكس آثارها ـ تلقائيًا ـ فيما يطرأ على بعض أعضاء جسده من تغيرات: كشخوص البصر أو زيغه، أو ارتجاف القلب واضطراب خفقه، أو ارتعاد الفرائص، أو دوران العين فى الحدقة، أو ما إلى ذلك من تغيرات أو هيئات طارئة تعترى عادة جسد

(١) سوف نتوقف إزاء بعض هذه الصور عند حديثنا عن السمة الثالثة من سمات الكناية فى القرآن الكريم.

الإنسـان-أى إنسان- عند شـعـوره بالخوف، ومن ثم جـرى عـرف البشـر على اتخاذها أمارات أو رموزاً دالة على هذا الشعور فى كل زمان أو مكان.

وبتأمل الصور الكنـائية الرامزة لمعنى الخوف فى تراثنا الشـعرى يتبين لنا أن التى بقـيت واضحة الدلالـة عليه من بينهـا هى ـ فى الأعم الأغلب ـ تلك التى استمدت روادفـها من مثل تلك التغيرات التى آثرها البـيان القرآنى فى تصويره، والتى استقر العرف الإنسانى على كونها مـصاحبات للخوف، وقرائن للإحساس به، فإذا كان القارئ العربى اليوم ـ على سبيل المثال ـ يتمثل فى يسر معنى الخوف فى صورة «قلوص الشفتين» فى قول عنترة:

ولقد حفظتُ وصاة عمى بالضحى ... إذ تقلص الشفتان عن وضح الفم (١)

أو فى «جيشان النفس» فى قول عمرو بن معد يكرب:

وجاشت إلىّ النفس أول مرة ... فردّت إلى مكروهها فاستقرت (٢)

فإنه لا يتمثله ـ إن تمثله ـ بمثل هذا اليسر فى صورة «تخويد رأل النفس» فى قول شاعر الحماسة:

أقول لنفسى حين خوّد رألها ... مكانك لما تشفقى حين مشفق (٣)

وذلك لأن دلالة تخويـد الرأل (أى سرعة فـرخ النعام) على مـعنى الخوف والذعر قد نبتت فى ظلال عرف خاص محدود بعصر هذا الشاعر وبيئته.

* أخيراً .. **لقد كنى القرآن عن المرأة بقوله تبارك وتعالى:** ﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨].

---

(١) انظر: شرح القصائد المشهورات جـ٢ (٤١).

(٢) المؤتلف والمختلف: (٢٠٩).

(٣) ديوان الحماسة جـ١ (١٣٧).

لقد حظيت المرأة فى شعـرنا القديم بغير قليل من الرموز الكنائيـة، غير أن معظم هذه الرموز قد انفكت علاقته بها الآن، وتوارى بوصفه رمزًا لها عن عرف الاستـعمال؛ فـليس من بيننا اليوم من يكنى عن المرأة بالسـرحة (وهى الشـجرة العظيمة» كما فى قول حميد بن ثور:

ومالى من ذنب إليهم عملته   سوى أننى قد قلت يا سرحة أسلمى

أو بالنخلة كما فى قول الآخر:

ألا يا نخلة من ذات عرق   عليك ورحمة الله السلام

أو مـن يرمز إلى النسـاء بالقلائـص (وهى النوق الشـوابّ) كما فى قول أبى المنهال الأكـبر شاكيًا إلى عـمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تعـرض بعض الفسـاق فى المدينة لنساء المجاهدين:

قلائصنا هداك الله إنا   شغلنا عنكم زمن الحصار

أو ببيضات الخدور كما فى قول شاعر الحماسة:

فالهمّ بيضات الخدور   هناك لا النعم المراح(١)

لقد اسـتبـدلنا بمثل هذه الرمـوز فى عصرنا الـراهن رموزاً أخرى لـلمرأة، فأصبـحنا نومئ إليها بمثل قـولنا: «النصف الآخر»، أو «الجنس الناعم»، أو «ربة البيت»، أو «شريكة الحياة» ،أو ما إلى ذلك من تعـبيرات أو رموز كنائية أفرزتها أعرافنا السائدة في مجتمعنا الآن، كـما أفرزت نظائرها أعراف الآخرين فى غيره من المجتمعات.

---

(١) انظر فى الأبيـات السـابقة : تأويل مـشكل القـرآن (٢٠٨) ، ديوان الحـماسـة جـ١ (١٩٣)، جـ٢ (١٤٤)، وكذا : التصوير البـيانى (٤١٠) وما بعدها، وانظر فى هذا الموطن ترجيح الدكتـور/ محمد أبو موسى لجعل هذه الصور ونظائرها من قبيل الكناية لا من قبيل الاستعارة.

أما الكناية القرآنية عن المرأة بالتنشئة فى الحلية، وعدم الإبانة فى مواقف الخصومة والجدل ـ فليست من قبيل تلك الكنايات الآنية التى تمضى بمضى عصرها، وتفتقد دلالتها بزوال المجتمع أو العرف الذى نشأت فى ظلاله، بل هى من قبيل ما جرت به العادة، واستقر عليه العرف فى كل المجتمعات وعلى توالى العصور.

لقد كان التحلى بالحلى وما زال ـ بل سيظل ـ من شأن المرأة، وأبرز ملامح زينتها ، وأظهر الخصائص أو الخصوصيات المائزة بينها وبين الرجل. . قد يقال: إننا نرى اليوم بعض الرجال فى المجتمعات الغربية أو المستغربة، وقد تدلت من آذانهم الأقراط، أو طوقت أعناقهم بالسلاسل!! وهذا صحيح، ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه الظاهرة هى بمثابة فقاعات الزبد التى لا توقف التيار أو تغير مساره؛ إذ ما زالت النساء في تلك المجتمعات ـ شأنهن فى غيرها ـ باقيات على التزين بالحلى، كما لا يفوتنا كذلك أن نظرة هذه المجتمعات ذاتها إلى تلك الظاهرة (التى لم تشع فيها بحيث تصبح عرفًا أو عادة) لم تكن يومًا ما نظرة إعجاب أو تقدير، وهذا هو السر فى أن أمثالها من الظواهر الاجتماعية الطارئة أو (الموضات) ـ لا تكاد تطفو على سطح الواقع الاجتماعى حتى يبدأ تقلصها التدريجى، ثم تتوارى نهائيًا عن مسرح الحياة!! ولعلنا لازلنا نذكر أن كثيراً من الشباب في مجتمعنا قد أقبلوا يومًا ما ـ مقلدين لسواهم ـ على ظاهرة إطالة شعر الرأس على نحو أثار فى النفوس آنئذ ضروبًا من التساؤل، وغير قليل من النفور والاشمئزاز. . فأين نحن الآن من تلك الظاهرة؟!!

العلاقة بين الحلية والمرأة ـ إذن ـ هى عرف اجتماعى راسخ تؤكده ولا تنقضه ظواهر الشذوذ عنه، ومن ثم كان خلود الصورة القرآنية التى ارتكزت على تلك العلاقة ، وبقاؤها محتفظة بدلالتها أو طاقاتها التصويرية على توالى الأزمان.. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩].

ثانيا: مثالية الوضوح:

إذا كانت الصور الكنائية تتفاوت فنيا - كما لاحظ البلاغيون - بحسب تفاوتها فى مراتب الوضوح - فإن المعيار الذى يتحدد فى ضوئه هذا التفاوت هو الخطوة أو الخطوات التى يقطعها الإدراك للوصول إلى المعنى المكنى عنه فى كل منها، فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقى (أى بقدر ما تغنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفى أو المباشر) - بقدر ما يكون سموها فى مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو «الصورة المثلى» لهذا الوضوح هى تلك التى يحس فيها المتلقى بأن الصورة ذاتها - لا المعنى الحرفى أو الوسيط - هى التى تنقله نقلاً مباشراً إلي المعنى المراد، أو يخيّل إليه لسرعة وصول هذا المعنى إليه - على حد تعبير عبدالقاهر - أنه قد فهمه من حاقّ اللفظ(١).

إن هذه المرتبة المثلى للوضوح هى ما تحققت فى أسمى درجاتها الفنية فى صورة الكناية فى القرآن الكريم؛ فإذا كان تلبث الإدراك - طويلاً أو قصيراً - إزاء الدلالة المباشرة للكناية هو سر غموضها أو دنوها فى مراتب الوضوح - فإن هذه الدلالة لا تكاد تخطر بالذهن عند تأمل الصور الكنائية فى البيان القرآنى؛ فنحن مع كل صورة من تلك الصور لسنا إزاء معنى يشير إلى معنى أو يسفر بيننا وبينه أحسن سفارة، بل إننا لا نكاد نحس إلا بهذا المعنى الأخير الذي تجسده تلك الصورة ، والذى نكاد نعاينه - بأدق سماته وملامحه - فى بنيتها.

والأمثلة على ذلك هى كل ما حفل به هذا البيان الخالد من كنايات: وبحسبنا أن نتأمل - على سبيل المثال - تلك الكنايات الثلاث عن فزع الناس عند زلزلة الساعة ، وذلك فى قوله عز وجل:

---

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧).

﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [الحج : ٢].

إننا ما إن نتوقف إزاء تلك الآية الكريمة - تلاوة أو استماعًا - حتى تنقلنا تلك الصور الثلاث - مباشرة - إلى تخيل هذا الفزع الذى نحس به، بل نكاد نراه أو نعاينه متجسدًا فى كل منها. . نراه فى تلك الأم الشاردة التى أفقدها هذا الفزع حنانها الغريزى ، فتخلّت ذاهلة عن رضيعها ، ثم فى هذا الحمل الساقط - قبل تمامه - من كل ذات حمل، ثم أخيرًا فى هيئة هؤلاء الناس الذين اتسعت لديهم الأحداق، واصفرت الوجوه، وتمايلت الأجساد، تلك الهيئة التى لا يكاد يشك من يراها فى أنه إزاء مشهد من مشاهد السكْر، وما هو فى الحقيقة بسكر، ولكنه الفزع المذهل من عذاب الله يومئذ!!

ولنتأمل - بعد ذلك - بعض الخطوط الدالة ، والظلال الموحية بمدى هذا الفزع فى نسيج تلك الصور:

• **لنتأمل - مثلاً - السر فى إيثار التعبير بكلمة «مرضعة» دون «مرضع»** فى الصورة الأولى؛ فالمرضع هى التى من شأنها الإرضاع، أى هى من لديها هذا الاستعداد سواء أكانت ترضع أم لا، أما المرضعة فهى التى تزاول - فعلاً - عملية الإرضاع[1]، وفى هذا ما يدل على أن الفزع الذي تصوره الصورة هو ذلك الفزع العاصف بالنفوس، الذى يدفع الأم إلى انتزاع ثديها من فم رضيعها دون وعى.

• **ولنتأمل فى تلك الصورة كذلك إيثار اسم الموصول «ما» دون «من»** فى قوله جل شأنه «عما أرضعت» والفرق بينهما - كما قيل - أن «من» لا تطلق على الحقيقة إلا على من يعقل، أما «ما» فالأصل فيها أن تكون لغير العاقل، ولكنها

---

(١) انظر : الكشاف جـ٣ (٢٤).

قد تقع على من يعقل عند اختلاطه بغير العاقل على وجه التغليب[1]، ففى ضوء هذا الفارق يكون لإيثار اسم الموصول فى تلك الصورة دلالته ـ والله أعلم ـ على أن الذهول عن الرضيع آنئذ يشمل جميع المرضعات سواء كن من البشر أو من غير البشر، وهذا ما تؤازره دلالة لفظ التوكيد «كل»، كما أنه يدل ـ من زاوية أخرى ـ على أن المرضعة من الآدميات إذ تشرد ذاهلة عن رضيعها لا تكاد تحس ببنوّته لها، بل إنه يصبح بجوارها «شيئًا ما» من تلك الأشياء المحيطة بها، والتى لا تعى كنهها لفرط ما يسيطر عليها من هول وهلع!!

ولعلنا نلاحظ أن الصورة الثانية ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ قد آثرت الفعل «تضع» دون الفعل الآخر الموضوع فى الأصل للدلالة على مثل تلك الحال التى تصورها «تسقط»، ولعل السر في ذلك ـ والله أعلم ـ هو أن من شأن الإسقاط أن يكون عسيرًا على الحامل، تعانى فيه أضعاف ما تعانيه فى حال الوضع من الشعور بالمعاناة والألم، ومن ثم يكون لإيثار الوضع على الإسقاط فى تلك الصورة إيحاؤه بأن الهلع الذى يعصف بنفس الحامل حينئذ هو أشد من أن تشعر معه بأنها تسقط، هذا فضلاً عن أن للفعل «تضع» دلالته على القذف أو اللفظ السريع للحمل، مما يوحى بمدى ذلك الهلع الذى سيقت الصورة لتجسيده.

● **ولنتأمل ـ أخيرًا ـ ذلك النفى المؤكد فى الصورة** الثالثة ﴿وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ﴾ والذى يؤدّى دوره فى تعميق ملامح الاضطراب والفزع والذهول فى تلك الصورة؛ فهذا النفى يدل على أن تلك الملامح تكون من الوضوح والتجسد فى هيئات الناس بحيث يعتقد من يراهم أنهم ـ فعلاً [2] ـ سكارى، ومن ثم جاء

---

(١) انظر : البرهان في علوم القرآن جـ٤ (٣٩٩ ، ٤١٢).

(٢) ذهب بعض المفسرين إلى أن تعبير «وترى الناس سكارى» هو تشبيه ، والتقدير : وترى الناس كالسكارى، انظر : الكشاف جـ٣ (٢٥) ، وتفسير البيضاوى جـ٤ (٤٩) ، وتفسير أبى السعود=

ذلك النفى المؤكد (لاحظ دلالة البـاء واسمية الجـملة فى هذا النفى) لإزاحة هذا الاعتقـاد، وإثبات أن تلك الملامح البادية على الأجسـام والوجوه والأعين ـ هى ملامح الفزع لا ملامح السكر.

على هذا النحو المثالى من الوضوح المتمثل في تجسيد الصورة لمعناها المراد ـ جـاءت كل الصور الكنائـية فى القـرآن الكريم؛ فليس من بين تلك الـصور مـا يتوقف إدراك مغزاها عـلى تأمل دلالتها الحرفية أو معناهـا الحقيقى، بل إن ذلك المعنى فى كل هاتيك الـصور مما لا يكاد يخطر بـالذهن، أو يستـوقف الإدراك، فنحن ـ على سبيل المثال ـ لا نتوقف إزاء السواد الحـقيقى للوجه فى تصوير شدة الاغتمام والحزن في قوله تبارك وتعالى:

﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [الـنحـل: ٥٨]، أو الكشف الحقيقى لـلسوق في تصوير اشتداد الكرب وصعوبة الخـطب يوم القيامة فى قوله عز وجل: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ [ن : ٤٢]، أو فى كيفية بكاء السماء والأرض فى تصوير عدم الاكتراث بهلاك الضالين فى قوله سـبحانه: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴾ [الدخان: ٢٩]، بل إننا لنكاد نـحس عند تأملنا لتلك الصـور (أو غـيـرها من صـور هذا الكتاب المعجز) أن هذه المعانى الأصلية أو الوسائط قد أُلغيت أو أفرغت تمامًا من دلالتـهـا، وأننا مع كل منهـا لسنا إزاء دلالـة معـنى على مـعنى، بل إزاء دلالة الألفاظ ذاتها على هذا المعنى!!

= جـ٥ (٩٢)، والذى يبدو لى ـ والله أعلم ـ أنه لا مـسوغ لتخريـج معنى هذا التعبـير على التشبـيه، فالرؤية هنا هى الرؤيـة غير البصـرية التى تتضـمن معنى الاعتـقاد، والتقـدير: أن كل إنسان فى هذا الموقف يعتقـد أن كل من حوله من الناس سكارى، وجلى أنه لو كان معنى التـعبير على التشـبيه لما احتاج إلى ذلك النفى المؤكد الذى يليه «وما هم بسكارى»؛ إذ لا يسوغ القول على سبيل المثال: علمه كالبحر وما هو ببحر!!

إننا فى ضوء هذه الصورة المثلى لوضوح الكناية فى القرآن الكريم نتوقف فى قبول كل من هاتين الظاهرتين المتقابلتين اللتين برزتا فى تحديد صورها فى البيان القرآنى لدى بعض المفسرين والبلاغيين، نعني بهاتين الظاهرتين:

أ ـ إخراج بعض الصور الكنائية من حيز الكناية وإدراجها تحت ما يسمى «مجاز الكناية».

ب ـ إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية فى حوزة الكناية.

ونود فى الصفحات التالية أن نتوقف قليلاً لتوضيح كل من هاتين الظاهرتين:

• • •

أ ـ إخراج بعض الكنايات القرآنية من حيز الكناية:

لقد بدأ استخدام مصطلح «مجاز الكناية» على يدى الزمخشرى فى تفسيره، وذلك عند تعرضه للصور الكنائية التى أسندت فيها بعض الأفعال أو الصفات إلى الخالق عز وجل؛ فعند تفسيره ـ على سبيل المثال ـ لقوله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [آل عمران: ٧٧] يقول: «ولا ينظر إليهم» مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفى اعتداده به وإحسانه إليه، فإن قلت: أى فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر»[1].

---

(١) الكشاف جـ١ (١٩٧).

وفى قوله جل شأنه:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] يقول الزمخشرى:

«غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود.. ولا يقصد من يتكلم به إثبات غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازًا عنه؛ لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة، حتى إنه يستعمله فى ملك لا يعطى عطاء قط، ولا يمنعه إلا بإشاراته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد..»(١).

لقد أشرنا فى صدر هذا البحث إلى أن تمسك كثير من البلاغيين بتطبيق مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى على الكناية ـ قد أوقعهم فى كثير من الحرج، ودفعهم إلى الالتواء في تناول صورها القرآنية التى لا تنطبق عليها تلك المقولة، وهذا ما يتمثل بوضوح فى ذلك المسلك الذي جرى عليه الزمخشرى (وتابعه فيه غير واحد من المفسرين)(٢) فى تحليل هاتين الصورتين أو نظائرهما فى القرآن الكريم، **ولعلنا نسأل**: كيف يكون نفى النظر فى العربية كناية عن معنى الاستهانة أو السخط وفى البيان القرآنى مجازًا عن هذا المعنى؟ وهل جرى ذلك البيان الخالد على غير أعراف العربية وسننها فى التعبير؟! وما الفرق ـ على سبيل المثال ـ بين دلالة غل اليد وبسطها على البخل والكرم فى آية المائدة ودلالتها على

(١) السابق (٣٥٠).

(٢) انظر: تفسير أبى السعود جـ٢ (٥١)، جـ٣ (٥٨)، تفسير البيضاوى جـ٢ (١٥٩)، روح المعانى جـ٣ (٢٠٤).

هذين المعنيين كـذلك في قوله عز وجـل فى الآية التاسعـة والعشـرين من سورة الإسراء : ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] ـ أقول : ما الفـرق بين دلالة الغل والبسط في هاتين الآيتين حتى نجـعل أولاهما من قبيل مجاز الكناية والأخرى من قبيل الكناية؟!!

لقد أجاب الدكـتور محمـد أبو موسى عن هذا التساؤل بقـوله فى توضيح مسلك الزمخشرى أو تبريره:

«فقولك: محـمد مبسوط اليد. وقـول سويد بن أبى كاهل: «بُسُط الأيدى إذا ما سئلوا»، وقـوله تعالى: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..﴾، وقـوله فى المنافقين: ﴿ويقبضون أيديهم﴾ كل ذلك كناية، وقوله تعالى فى آية اليهود ـ أى آية المائدة ـ مجاز عن الكـناية تفاديًا لملاحظة المعنى المباشر، والتـوقف عنده خوفًا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه كما يقول عبدالقاهر، ولذلك تراهم يُذهبون الواسطة فى مـثل هذا التعبـير ويقولون: كأنه قـال: هو جواد.. وهذه هى الحكـمـة البـيـانيـة والـدينيـة فى هذا المصطلـح الذي أضـافـه الزمخشرى..»(١).

والحق أنا لا نحس بما فى هذا المصطلح الذى أضافه الزمـخشرى واحتسب من سابـقاته (٢) بأى حكمة بيانية أو دينية!! ولعـلنا نسأل: أى سامع يُخشى عليه من التوقف عند المعنى المباشـر فى تلك الصور؟ لقد صرح الزمخشـرى نفسه بأن هذا المعنى مما لا يكاد السامع يتصـوره فضلاً عن أن يتوقف إزاءه في تمثله لدلالة مثل تلك الصور، فلا فرق ـ كما يشير ـ بين قولنا: فلان مبسوط اليد وقولنا: هو جواد من حيث دلالة كل منهـما دلالة مباشرة على مـعنى الجود، وبتلك الدلالة

(١) التصوير البيانى (٣٩٣ ، ٣٩٤).

(٢) انظر : الكناية : أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (٦٣).

المباشرة التى لا تتوقف فيهـا دلالة الصورة على تصور معناها ـ صح أن يقال عن الأقطع الذي لا يد له أصلاً: ما أبسط يده بالنوال. . كمـا يقال فى تصوير معنى الاعتداد والإحـسان: أعاره نظر عينيـه ، وإن لم يكن ثم نظر!! وإذا كانت تلك هى نظرة الزمخـشرى إلى المعنى المباشـر فى تلك الصور فإن مـغزى ذلك أنه لم يخرجها من حـيز الكناية خوفًا على السامع من خطرات الجهل أو التـشبيه، وإنما لأنه (أى الزمخشرى) نفسه هو الذى يفترض هذا المعنى فيها افتراضًا لتشبثه بمعيار «جواز إرادة المعنى الأصلى» فى صور الكناية!!

والواقع أن الزمخشرى ـ فيما يبدو لى ـ لم يكن مقتنعًا تمام الاقتناع بسلامة هذا المسلك الـذى سلكه فى تحليل تـلك الصـور، ولعل مما يؤيـد ذلك أنه قـد تأرجح فى تفـسيره لغل الـيد وبسطها فـى آية المائدة ؛ فبيـنما جعلهـا في النص السابق من «مـجاز الكناية» ـ صرح فى مـوطن آخر بأن إحداهـما من الكناية ؛ فهو إذ يجعل نفى المماثلة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] من الكناية يعقب على ذلك بقوله:

«فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله : ليس كالله شىء وبين قوله: لـيس كمثلـه شىء إلا ما تعطيـه الكناية من فائدتهـا، وكأنهـما عـبارتان معتقبتان على مـعنى واحد، وهو نفى المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل : «**بل يداه مبسوطتان**» (١)!!

وتجدر الإشارة إلى أن الألوسى قد حاول الدفاع عـن تأرجح الزمخشرى فى تفسيره لدلالة تلك الصورة فـقال: «إنه إن قطع النظر عن المانع الخارجى كان كناية، ثم ألحق بالمجاز؛ فيطلق عليه أنه كناية باعتـبار أصله قبل الإلحاق، ومجاز بعده، فلا تناقض بينهما كما توهموه(٢) » ـ وهو دفاع كمـا نرى ينطوى على غير

(١) الكشاف : جـ٣ (٣٩٩).

(٢) روح المعانى جـ٣ (٢٠٤).

قليل من التعسف!!

نستطيع القول في ضوء ما تقدم - إذن - إن الصور القرآنية التى أدرجها الزمخشرى ومن لف لفه - أو حاولوا إدراجها - تحت مصطلح مجاز الكناية هى من باب الكناية(١)؛ إذ لا فرق بينها وبين غيرها من الصور الكنائية فى البيان القرآنى فى وثوق ارتباط كل منها بمعناها المراد، ووضوحها المثالى فى الدلالة عليه دون توقف أو تلبث إزاء معناها المباشر.

● ● ●

ب- إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية فى حيز الكناية:

حين عنى بعض البلاغيين بحصر فوائد التعبير بالكناية كان من أبرز هذه الفوائد وأكثرها شيوعًا على ألسنتهم: التعبير بألفاظ مستحسنة لا تعافها الأذواق عما يُستحيا من ذكره أو يقبح التصريح به من المعانى، أو على حد تعبير المبرد **«الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره»**(٢).

فى ظل شيوع هذا القول توطدت علاقة الكناية في تراثنا بتلك المعانى، بل إنها كانت تقتصر عليها فى بعض المواقف - نجد ذلك واضحًا على سبيل المثال فى ترجيح بعضهم للقول بأن التعبير بالإفضاء فى قوله عز وجل: ﴿ **وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ** ﴾ [النساء: ٢١] هو كناية عن الجماع لا عن الخلوة الصحيحة؛

---

(١) وهذا ما ذهب إليه غير واحد من المفسرين فى تناولهم لبعض تلك الصور ، انظر : التفسير الكبير جـ٢ (٤٧٨) ، تفسير البيضاوى جـ٢ (٢٦) ، تفسير المنار جـ ١٣ (٣٤٣).

(٢) الكامل فى اللغة والأدب جـ٢ (٦) ، وانظر : كتاب الصاحبى (٢١٩) ، وسر الفصاحة (١٥٥) ، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، والإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧)، وجلى أن هذه الفائدة من فوائد الكناية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدلالتها اللغوية على معنى الستر.

(٣) انظر : روح المعانى جـ٤ (٢٤٤) ، وكذا سر الفصاحة (١٩٣ ، ١٩٥) حيث يفرق ابن سنان على=

وذلك لأن العرب إنما تستعمل الكناية فيما يستحيا من ذكره، والخلوة لا يستحيا من ذكرها فلا تحتاج إلى كناية[٣].

ولا يعنينا الآن مناقشة القول بوجوب الكناية أو انحصارها فيما يستحيا من ذكره[١]، وإنما الذى يعنينا هو الإشارة إلى أن شيوع هذا القول في تراثنا كان له أثره ـ فيما يبدو لى ـ فى بروز تلك الظاهرة التى نحن بصددها الآن؛ وذلك أننا حين نتأمل معانى تلك الألفاظ أو العبارات التى أريد إقحامها في حيز الكناية (مع غموضها أو عدم وضوحها المثالى فى الدلالة على تلك المعانى) يتبين لنا أنها تدور في الأعم الأغلب حول ما يستحيا من ذكره، كالوطء ، أو الفرج، أو قضاء الحاجة. . أو ما إلى ذلك من تلك المعانى التى تردد القول فى تراثنا بوجوب الكناية أو حسنها عنها.

وفيما يلى نود أن نتوقف إزاء بعض تلك الألفاظ أو العبارات التى سلك بعض البلاغيين معها هذا المسلك المتعسف في التأويل ـ فلنتأمل على سبيل المثال:

* قوله تبارك وتعالى : ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً﴾ [الأحزاب: ٢٧].

لقد ردد بعض البلاغيين القول بأن قوله عز وجل فى تلك الآية: ﴿وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا﴾ هو كناية عن فروج النساء ونكاحهن، وقد استحسن صاحب الطراز هذه الكناية قائلاً: وهذا من جيد الكناية ونادرها لمطابقتها لقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، والحرث إنما يكون في الأرض ، فلهذا ازدادت رشاقة وحسنا[٢].

= هذا الأساس ذاته بين ما يجب أن يكنى عنه وما لا يجب أن يكنى عنه.

(١) ولعل فى تصريح القرآن بألفاظ مثل : الفرج أو الدبر فى المواضع التى تقتضى التصريح بها ما ينفى صحة هذا القول.

(٢) الطراز : (٤٠٦/١) ، وانظر المثل السائر (٢٤٧) ، وكذا : البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٢).

ولعلنا نحس بما ينطوى عليه هذا الرأى من تعسف ولىّ لعنق اللفظ ـ أو بالأحرى لعنق السامع أو القارئ ـ عن معناه المتبادر منه فى وضوح، فلفظة الأرض في التعبير القرآنى لا تدل على غير معناها الأصلى، وهذا المعنى هو ما فهمه كثير من المفسرين الذين اختلفوا حول تحديد الأرض المعنية بهذا التعبير ، فقال السدى: هى خيبر، وقال قتادة: كنا نحدث أنها مكة، وقال الحسن: هى أرض الروم وفارس، وقال ابن جزى الكلبى: «ويحتمل عندى أنه يريد أرض بنى قريظة؛ لأنه قال أورثكم بالفعل الماضى، وهى التى كانوا أخذوها حينئذ، وأما غيرها من الأرضين فإنما أخذوها بعد ذلك، فلو أرادها لقال يورثكم»[1].

أما إغفال هذا المعنى الحقيقى للفظة الأرض، وجعلها كناية عن النساء أو عن فروجهن فهو ضرب من ضروب التكلف [2] الذي لا يقره العقل ولا يقبله السياق، **ولعلنا نتساءل** : كيف ساغ لهؤلاء أن يذهبوا بدلالة لفظة الأرض هذا المذهب البعيد مع أن هذه اللفظة فى صدر الآية الكريمة ذاتها لا تدل إلا على معناها الأصلى؟ **بل إننا لنعجب،** كيف يستحسن صاحب الطراز دلالة الأرض كنائيًا على النساء لمطابقتها لقوله تعالى فى آية أخرى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ غافلاً عن مطابقة معناها الأصلى للسياق الذى وردت فيه؟ إذ إن الآية الكريمة تخبرنا عن إيراث أورثه الله سبحانه للمسلمين، وبديهى أن الأرض الحقيقية ـ لا النساء ـ هى التى تورث !! **ولعلنا نتساءل ـ أخيرًا ـ** لو كانت الأرض فى هذا التعبير كما ذهب هؤلاء كناية عن الفروج، وكان الغرض من تلك الكناية (كما يتردد مع مثلها) هو ستر ما يستحيا من ذكره، فلماذا صرحت الآية ـ إذن ـ بلفظة

(١) كتاب التسهيل جـ٣ (١٣٦) ، وانظر فى الآراء السابقة وغيرها: مفحمات الأقران (٨٦)، والكشاف جـ٣ (٢٣٣) ، وتفسير البيضاوى جـ٤ (١٦٢) ، وتفسير أبى السعود جـ٧ (١٠٠).

(٢) لقد أشار الزمخشرى إلى ذلك حين قال: «ومن بدْع التفاسير أنه أراد نساءهم» الكشاف جـ٣ (٢٣٣).

تطئـوها مع أنها تدل بناء على هذا التأويل البعيد للتعبـير القرآنى على ما يستحيا من التصريح به أيضًا؟!

* وقوله عز وجل:

﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [فصلت : ٢١].

لقد وردت لـفظة الجلود فى الآية السابقـة على تلك الآية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾ وفى الآية اللاحقة لها: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلا أَبْصَارُكُمْ وَلا جُلُودُكُمْ﴾، وقد ردد كـثيـر من البـلاغيين والمفـسـرين القول بـأن هذه اللفظة فى الآيات الثـلاث هى كناية عن الفروج[1].

وعندى ـ والله أعلم بمراده ـ أن هذا الرأى لا مسوغ له، وهذا ما يبدو جليًا في ضوء الحقائق التالية:

أ) أن الدلالة التى يتـمثلهـا القارئ أو السـامع من لفظة الجلود فى الآيات الثلاث ـ في وضوح وتلقـائية ـ هى دلالتها على مـعناها الأصلى؛ أى القشرة أو الغشاء الخارجى للبدن.

ب) أن العرف لم يجـر على استخدام الجلد فى الدلالة على الـفرج، وقد سبق أن أوضحنا أن هذا العرف هو أساس العلاقة بين الكناية والمعنى المكنى عنه.

ج) لقد وردت لفـظة الجلود فى القرآن الكريم فى أربعـة مواضع غـير هذا الموضع، تكررت مـرتين في اثنين منهـا، هى آيات [النسـاء : ٥٦] ، [والنحل:

---

(١) انظر : الكامل جـ٢ (٦) ، الكشـاف جـ٣ (٣٨٩) ، والتفسـير الكبيـر جـ٧ (٣٥١) ، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٥) ، وكتاب التسهيل جـ ٤ (١٣)، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٣٨٤).

٨٠] ، [الحج: ٢٠] ، ودلت فـى تلك المواضع الأربعـة أو المرات الست على معناها الأصلى، وهذا مـا يدعو إلى التسـاؤل عن وجه صرفـها عن هذا المعنى، والزعم بأنهـا كناية عن الفـروج فى هذا الموضع بخـصوصـه؟! ولعل مما يعـمق الإحساس بهذا التساؤل فى النفس أن البيان القرآنى قد صرح بالفروج - ولم يكْنِ عنها - فى كثير من المواضع منها قوله عز وجل:

﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [المؤمنون : ٥] ، [المعارج: ٢٩]؟!

د) أخـيـراً . . نود أن نلاحظ مـدى ملاءمـة المعنى الأصلـى للفظة الجلود للسياق الذى وردت فيه فى سورة فـصلت؛ فلقد وردت الآيات الثلاث في سياق الإخبار عن حشر أعداء الله يوم القيامة إلى النار، والجلود بالمعنى الحقيقى لها هى مركـز حاسـة اللمس التى يدرك بها الإنسـان حرارة النار، ومن ثم كـان تعذيب هؤلاء الكفار بتبديل جلودهم بعد إحراقهـا كما يخبرنا عز وجل بذلك فى قوله:
﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء :٥٦].

* قوله سبـحانه : ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ . . ﴾ [المائدة : ٧٥].

لقد ذهب غير واحد مـن البلاغيين إلى أن أكل الطعام فى الآية الكريمة هو كناية عن قضاء الحاجة، يقول الزركشى فى ذلك : «فكنى بأكل الطعام عن البول والغائط؛ لأنهما منه مـسببان؛ إذ لابد للآكل منهما، لكن اسـتقبح فى المخاطب ذكر الغائط فكنى به عنه»(١).

(١) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٤) ، وانظر : الـكامل جـ٢ (٦) ، والإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٠ ، ٢٦١).

ومن العجيب أن هذا الرأى على غرابته وتعسف مسلكه فى توجيه دلالة التعبير القرآنى قد كان ـ كما أشار الزركشى فى هذا الموطن ـ هو الرأى المشهور فى تراثنا البلاغى، بل إن عجبنا ليزداد حقًا حين نرى باحثًا معاصراً يورد هذا التعبير شاهدًا من شواهد الكناية ثم يقول مبينًا سر جمالها:

«تأمل هذه الكناية ، وما فيها من دقة التعبير، وجمال الصياغة، وبديع النظم، ثم حدثنى بربك: هل يمكن أن تؤدى هذه الكناية بغير لفظها؟ وهل لفظها يصلح لغير معناها؟ أبدًا والله!! إن الترابط بينهما وثيق ، وإن الانسجام بينهما قوى ، وإن التآلف بينهما محكم وعميق ، فالمأكول لابد من صيرورته إلي العذرة»[١].

ولن أتوقف هنا إزاء جدوى مثل هذه العبارات الخطابية فى تحليل أى تعبير فنى فضلاً عن أن يكون هذا التعبير قبسًا من القرآن، ولكنى أتوقف فقط إزاء السؤالين اللذين طرحهما الباحث على القارئ، وليأذن لى بأن أجيب عنهما بغير ما يتوقع أو بعكسه تماما، فأقول عن أولهما: نعم يمكن أن يُؤَدى معنى قضاء الحاجة بغير هذا التعبير القرآنى الذى اعتسف الباحث وسابقوه دلالته على هذا المعنى اعتسافًا!! بل لقد كنى القرآن نفسه عن هذا المعنى بأبلغ تعبير فى قوله عز وجل: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ ﴾ [النساء: ٤٣] ، و[المائدة : ٦]، وأقول عن ثانيهما: أجل إن لفظى التعبير القرآنى (يأكلان الطعام» يصلحان لغير معنى قضاء الحاجة، بل إنهما لا يصلحان فى سياق الآية الكريمة إلا لهذا الغير، وهو المعنى الحقيقى للأكل والطعام؛ إذ هو الذى يلائم السياق من جهة، ويتبادر إلى ذهن المتلقى فى وضوح من جهة أخرى!!

(١) الأسلوب الكنائى ، د/ محمود شيخون (١٠٦).

لقد وردت الآية الكريمة لإثبات بشرية المسيح وأمه، وذلك لدحض مزاعم النصارى فى إلهيته ﷺ، وجلى أنه يكفى فى هذا الإثبات إجراء أكل الطعام على معناه الحقيقى دون تمحل لأى معنى آخر، وهذا ما أشار إليه غير واحد من البلاغيين فى إنكارهم لكون هذا التعبير من قبيل الكناية، ونكيرهم على من قال بذلك، يقول الجاحظ فى ذلك: «بل الكلام على ظاهره، ويكفى فى الدلالة على عدم الإلهية نفس أكل الطعام؛ لأن الإله هو الذى لا يحتاج إلى شىء يأكله؛ ولأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثًا كذلك لا يكون طاعمًا »[1]، وقد نقل عنه الثعالبى قوله فى ذلك أيضًا : «.. كأنهم لم يعلموا أن مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أدل دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئًا قد أغناهم الله عنه»[2]!!

* قوله تبارك وتعالى فى قصة تحاكم الخصمين إلى داود :

﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٣].

لقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن لفظة «نعجة» التى تكررت مرتين فى الآية الكريمة هى كناية عن المرأة: يقول الزركشى فى ذلك: «فكنى بالمرأة عن النعجة [هكذا.. والصواب بالنعجة عن المرأة]، كعادة العرب أنها تكنى بها عن المرأة[3].

ويقول ابن الأثير : «.. فإنه أراد الإشارة إلى النساء فوضع لفظ لمعنى آخر وهو النعاج، ثم مثل به النساء، وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من

---

(١) انظر : البرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٤ ، ٣٠٥) ، وقد استحسن ابن سنان الخفاجى رأى الجاحظ ، وقال بمثله ابن جزى الكلبى، انظر : سر الفصاحة (١٥٨) ، كتاب التسهيل جـ١ (١٨٤).

(٢) الكنايات (٢٩). (٣) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٢).

الكنايات»[1].

ويقول البيضاوى في تفسيره : «النعجة هى الأنثى من الضأن ، وقد يكنى بها عن المرأة، والكناية والتمثيل فيما يساق للتعريض أبلغ فى المقصود»[2].

إن دلالة لفظة النعجة عن المرأة فى الآية الكريمة ليست على هذا النحو من الوضوح الذى لاحظنا أنه من خصائص الكناية في القرآن الكريم، وعندى أن هؤلاء الذين قالوا بتلك الدلالة لم يفهموها من النص القرآنى ذاته، ولعلهم - فيما نرجح - قد اجتلبوها اجتلابا من تلك القصة التى رددتها كتب التفسير - عند تناولها لتلك الآية - عن زواج داود ﷺ من امرأة أوريا، والتى شاع فيها القول بأنه كان له ﷺ تسع وتسعون امرأة قبل زواجه من تلك المرأة [3]، لعل هؤلاء قد فهموا من انطباق العدد فى تلك القصة على العدد فى الآية الكريمة أن لفظة النعجة فيها تعنى المرأة على سبيل الكناية!!

ولعل من العجيب حقًا أن يفهم هؤلاء البلاغيون لفظة النعجة بهذا المعنى الكنائى مع أن نبي الله داود ﷺ نفسه لم يفهمها إلا بمعناها الحقيقى!!، إذ بتأمل السياق يتجلى لنا أنه ﷺ عند سماعه لهذا القول من أحد الخصمين تصور - فى البداية - أنه أمام دعوى حقيقية أو تخاصم حقيقى حول نعاج [4]، ومن ثم بادر

---

(١) المثل السائر (٢٤٦).

(٢) تفسير البيضاوى جـ٥ (١٧) ، وانظر : الكشاف جـ٣ (٣٢٣) ، وتفسير أبي السعود جـ٧ (٢٢١) ، وكتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢)، والإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والطراز جـ١ (٤٢٧).

(٣) الواقع أن هذه القصة قد بالغ القصاص فى سردها حتى بلغت حد الشطط والافتراء على نبى الله داود ﷺ،حتى قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه: من حدّث بما يقول هؤلاء القصاص فى أمر داود ﷺ جلدته حدين، انظر : الكشاف : جـ٣ (٣٢١ ، ٣٢٢) ، وتفسير البيضاوى جـ٥ (١٨) ، وتفسير أبى السعود جـ٧ (٢٢٢) ، كتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢).

(٤) يبدو أن داود ﷺ كان يعيش فى بيئة تكثر فيها الأغنام والمراعى، وهذا ما يدل عليه قوله عز وجل=

بإبداء حكمه أو فصله فيه كما تخبرنا الآية التالية لتلك الآية : ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ ثم تنبه فى النهاية إلى أنها تمثيل لما كان من أمره فبادر بالإنابه والاستغفار.

يمكننا القول فى ضوء مناقشة هاتين الظاهرتين ـ إذن ـ : إن محاولة الوقوف على مواضع الكناية في القرآن الكريم تظل عرضة لخطأ التفريط أو الإفراط ما لم يساندها الوعى العميق بتلك السمة من سماتها فى هذا الكتاب، أعنى وضوحها المثالى الذى تكاد به تلتحق بالحقائق، من حيث دلالتها المباشرة على المعنى الذى تصوره، على نحو لا يحتاج معه متأملها إلى أدنى تأويل أو بيان.

﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النور: ٤٦].

● ● ●

= حكاية لفصله وسليمان ـ عليهما السلام ـ فى خصومة أخرى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] ، ولعل هذا ـ والله أعلم ـ هو سر إيثار النعاج بمعناها الحقيقى فى تلك الخصومة التى وردت على سبيل التعريض بما كان منه عليه السلام .

ثالثاً: التناسب السياقي:

لقد بينا في صدر هذا البحث أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين معياراً لجودة الكناية هو ملاءمة الردف أو الصورة للمعنى المكنى عنه، وهنا نضيف أنه فى ضوء هذا المعيار تتكشف لنا إحدى الخصائص الفنية التى تتفرد بها كنايات القرآن؛ إذ بتأمل تلك الكنايات من هذه الزاوية يتجلى لنا بوضوح دقة **ملاءمة الصورة فى كل منها (بطاقاتها التصويرية والدلالية الخاصة) لا للمعنى الذى تصوره فحسب، بل لطبيعة الموقع وخصوصية السياق الذى ترد فيه.**

ونود ـ فيما يلى ـ أن نتوقف إزاء بعض الصور الكنائية في القرآن الكريم كى نستجلى من خلال تأملها فى ضوء سياقاتها التى وردت فيها ملامح تلك الخصيصة.. فنتأمل مثلاً:

أ- قوله تبارك وتعالى فى سياق قصة نوح عليه السلام:

﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ [القمر: ١٣].

لقد أشار الزمخشرى في تفسيره للآية الكريمة إلى الملاءمة التى بلغت حد التطابق بين الكناية (ألواح ودسر) والمعنى المراد (السفينة)، فهو يقول عن الألواح والدسر: «وهى من الصفات التى تقوم مقامها وتؤدى مؤداها بحيث لا يفصل بينها وبينها.. ألا ترى أنك لو جمعت بين السفينة وبين هذه الصفة... لم يصح، وهذا من فصيح الكلام وبديعه»[1].

وقد لحظ الفخر الرازى وجهًا من وجوه الملاءمة بين تلك الصورة وسياق القصة، فهو يقرر أن فى الكناية بالألواح والدسر فى هذا السياق إشارة إلى أن

---

(١) الكشاف جـ٤ (٤٥)، وانظر: تفسير البيضاوى جـ٥ (١٠٦)، والبحر المحيط جـ٨ (١٧٧)، وتفسير أبى السعود جـ٨ (١٦٩).

نجـــاة نوح عليه السلام ومن معــه من المؤمنين إنما كانت بعناية الله وحــدها، لا بتلك السفــينة؛ إذ ما هى إلا مجرد ألواح ركــبت فيهــا دسر، وكان انفكاكهــا في غاية السهولة لولا عناية الله وحفظه[1].

ونود أن نضيف إلي ما ذكره الزمخشري والرازى وجهًا آخر من وجوه تلك الملاءمة، وهو أن نوحًا عليه السلام قد تعرض بسبب معالجته للألواح والدسر - فى صنع سفينته - لغيــر قليل من سخرية قومه منه [2] **﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ *﴾** [هود : ٣٨ ، ٣٩]، ومن ثم كــان لإيثار الكناية بالألواح والدسر (عند حلول أول العذابــين) مغزاه فى هذا السياق؛ فكأن الآية الكريمة بإيثــار تلك الصورة فيــها تقول: إن هاتين المادتين اللتين كــانتا مثــار السخــرية منه عليه السلام فيمــا مضى من أمره كانتا - بحكمــة الله وعنايته - هما وسيلة نجاته ومن معه من المؤمنين، في هذا الموقف الذي ذاق فيه الساخرون عاقبة سخريتهم غرقًا تحت لجة الطوفان المائج!!

ولكن .. لماذا أوثرت ســورة القمــر بتلك الصــورة الكنائيــة دون غيــرها من السور [3] التى وردت فيها قصة نوح عليه السلام ؟

لعل ذلك - والله أعلم - لتركيز السيــاق في تلك السورة أكثر منه فى سواها

---

(١) انظر : التفسير الكبير جـ٧ (٧٥٧) ، وكذا : التصوير البيانى (٤١٨).

(٢) لقد ذكر المفسرون أنه عليه السلام كان يصنع سفينته في برية يهماء فى أبعد مكان عن الماء، انظر : الكشاف جـ٢ (٢١٥)، وتفسير البيضــاوى جـ٣ (١٠٩) ، وتفسير أبى السعود جـ٤ (٢٠٦) ، ولعل هذا الذي ذكره المفسرون يوضح وجــه سخريتهم منه، وهو أن العمل الذي يحاول صنعــه لم يكن فى اعتقادهم آنذاك سوى ضرب من العبث الذى لا جدوى من ورائه.

(٣) حــيث صرح فــى تلك السور بلــفظة الفلك : انظر آيات : الأعــراف/ ٦٤ ، يونس / ٧٣، هود / (٣٧ ، ٣٨) ، المؤمنون / (٢٧ ، ٢٨) ، الشعراء / ١١٩ .

على تصوير مدى ضراوة الطوفان (الأمر الذى تتجلى معه معجزة النجاة بمجرد ألواح ركبت فيها دسر) ؛ فبينما جاء وصف هذا الطوفان مركّزا مقتضبا كما فى الآية ٤٠ من سورة هود : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ..﴾، والآية ٢٧ من سورة المؤمنين : ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ جاء هذا الوصف مفصلاً فى سورة القمر مشيراً إلى تعدد روافد الماء فى السماء والأرض ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ* وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ *﴾ [القمر: ١١ ، ١٢].

ب - لقد كنى البيان القرآنى عن مواقعة الرجل للمرأة بعدة كنايات منها (**الرفث - المباشرة - المس - الإفضاء**)، فكل من هذه الألفاظ قد ورد فى سياقه كناية عن الجماع، وكلها تحقق فى دلالتها عليه ذلك الغرض الذي أشار إليه الزركشى وهو : «التعبير عما يفحش ذكره فى السمع بما لا ينبو عنه الطبع»[1]، غير أننا بتأمل السياقات التى وردت فيها يتبين لنا بجلاء وجه التلاؤم، بل التلاحم التعبيرى المحكم - بين الظلال الدلالية الخاصة لكل منها وخصوصية السياق الذي وردت فيه، بحيث لا تصلح إحداها (فى هذا البيان المعجز) فى الموقع أو السياق الذى وردت فيه الأخرى!! فلنتأمل:

* لقد كنى عن هذا المعنى بالرفث ثم بالمباشرة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إن هناك فارقًا دلاليًا بين الرفث والمباشرة ، فالرفث فى أصل معناه هو

(١) البرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، وانظر : الإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧).

الكلام بما يستقبح ذكره، أما المباشرة فهى تعنى التقاء البشرة بالبشرة [1]؛ فدلالتها لا تتضمن ما تتضمنه دلالة الرفث من معنى القبح أو الفحش.

فى ظل هذا الفـــارق الدلالى بين اللفظتين أوثرت الـرفث فى صـدر الآية الكريمة للكناية عن معنى الجماع عند استهجانه من المسلمين فى ليالى الصوم، ثم أوثرت المباشرة بعد ذلك للكناية عنه فى حال أمرهم به أو استحسانه منهم.

ولكن لماذا كان هذا الأمر مستهجنًا فى الحال الأولى؟

لقد ذكـر غير واحد من المـفسرين أن إيثار لفـظة الرفث فى تلك الحال هو لاستهجان وقوعه منهم قبل الإباحة كما سماه اختيانًا لأنفسهم[2].

وذكر صاحب تـفسير المنار أن فـيها دلالة على استـهجان الجماع فـى شهر الصوم، وإن حل فهو من الحلال المكروه على الجملة[3].

والواقع أن ما ذكره صاحب المنار محل نظر؛ إذ لو كان هذا الأمر مكروهًا أو من الحلال المكروه فى شهر الصـوم لما ورد الأمر به فى الكناية الثانية «**فـالآن باشروهن**» !!

والذى نميل إليـه ـ والله أعلم بمراده ـ هو أن إيثـار لفظة الرفث فى صـدر الآية هو لاستهجـان دافعهم إلى الوقوع فى هذا الأمر لا قبل إحـلاله ـ كما ذكر المفسرون ـ بل قبل علمهم بكونه حـلالاً، فلقد أحل الله الجماع فى ليالى الصوم للأمة الإسلامية خاصة «**أحل لكم**» ، ولكن الصحابة قبل نزول تلك الآية كانوا يعتقدون أنه محرم عليهم كـما كان محرمًا على الأمم السابقة[4]، ومن ثم فـإن

(١) انظر : المفردات (٤٨ ، ١٩٩) ، وتفسير غريب الـقرآن (١٨) ، وجامع البيان جـ٢ (٩٨) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (٩٢).

(٢) انظر : الكشاف جـ١ (١١٥) ، والتـفسير الكبيـر جـ١ (١٣٢) ، وتفسير البـيضاوى جـ١ (٢١٩) ، وتفسير أبى السعود جـ١ (٢٠٢) ، وروح المعانى جـ٢ (٦٤ ، ٦٥).

(٣) انظر : تفسير المنار جـ٢ (١٧٥).

(٤) ذكر صاحب المنار أن الصحابة قد فهموا معنى التحريم من قوله سبحانه : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب=

الذين وقعوا فى هذا الأمر [1] منهم كانوا يحسون بأنهم قد وقعوا فى أمر حرمه الشرع عليهم؛ ولهذا كانوا يتهمون أنفسهم بالخيانة والزيغ عن الجادة «علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم».

الاستهجان ـ إذن ـ ليس استهجانًا للمواقعة فى ذاتها ، بل لدافعهم إليها فى حال اعتقادهم فى حرمتها؛ إذ إنهم فى تلك الحال لم يكونوا مدفوعين إلا بدافع الغريزة وقضاء الشهوة فحسب، ومن ثم جاءت الكناية الثانية بلفظ المباشرة لا بالرفث، لتصحيح هذا الدافع لديهم «فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم» فكأنه عز وجل يقول لهم: إن هذا الأمر الذى وقع فيه بعضكم معتقدًا حرمته ـ هو حلال لكم لصعوبة تجنبه «**هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**»، فزاولوه الآن لا بهذا الدافع الغريزى الذى كان فحسب، بل بدافع الإيمان الحق الذى يجعل المؤمن موصولاً بخالقه فى كل ما يزاوله على وجه الأرض من نشاط.

يقول سيد قطب ـ رحمه الله ـ فى تفسير المراد بابتغاء ما كتب الله فى الآية:

«ابتغوا هذا الذى كتبه الله لكم من المتعة بالنساء ، ومن المتعة بالذرية ثمرة المباشرة؛ فكلتاهما من أمر الله، ومن المتاع الذي أعطاكم إياه، ومن إباحتها وإتاحتها يباح لكم طلبها وابتغاؤها وهى موصولة بالله؛ فهى من عطاياه، ومن ورائها حكمه، ولها فى حسابه غاية، فليست إذن مجرد اندفاع حيوانى موصول بالجسد[2].

* أما لفظة «المس» فقد وردت كناية عن هذا المعنى فى قوله عز وجل : ﴿**وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**﴾ [البقرة: ٢٣].

= عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم..﴾ انظر : السابق / نفسه.

(١) انظر : أسباب النزول / النيسابورى (٣٠ ـ ٣١). (٢) فى ظلال القرآن جـ١ (١٧٥).

وبداية نود أن نلاحظ ما بين المباشرة التى استخدمت فى الآية السابقة والمس المستخدم فى تلك الآية من فارق دلالى؛ فإذا كانت المباشرة تعنى كما أشرنا التقاء البشرتين أو تلاصق الجسدين ـ فإن ما يعنيه المس هو أدنى من ذلك بكثير؛ إذ هو فى أصل معناه مجرد لمس الشيء أو جسه باليد[1]، وبهذا الفارق تتضح ملاءمة كل من اللفظتين لسياقها، أعنى ملاءمة المباشرة للكناية عن الجماع عند حصوله أو الأمر بحصوله «**فباشروهن**» ، وملاءمة المس للكناية عنه عند انتفائه أو اشتراط عدم حصوله «**من قبل أن تمسوهن**» ، ولعل هذه اللفظة إنما أوثرت فى هذا السياق الأخير ـ والله أعلم ـ لترغيب الرجل فى أداء حق المرأة فى الصداق كاملاً لأدنى ملابسة لمقدمات هذا الأمر معها، ولعل هذا الترغيب هو بعض ما يومئ إليه قوله سبحانه في ختام تلك الآية الكريمة : «**ولا تنسوا الفضل بينكم**»[2] .

* أما لفظة «الإفضاء» فقد أوثرت للكناية عن هذا المعنى فى سياق النهى عن استرداد الصداق أو بعضه من المرأة بعد طلاقها، وذلك فى قوله سبحانه: ﴿ **وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ...** ﴾ [النساء : ٢٠ ، ٢١].

وفى مادة هذه اللفظة تقول المعاجم: الفضا : الشيء المختلط، وأفضى المكان فضوا اتسع، وأفضى إلى فلان بالسر: أعلمه به، وأفضى المكان: وسعه وأخلاه[3]، وجلى أن الإفضاء بتلك الدلالات المعجمية هو أقرب من المباشرة أو

(١) انظر : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٤٩٨) ، وكذا مادة اللفظة فى المعجم الوسيط.

(٢) روى أن سعد بن أبي وقاص بعث إلى امرأة طلقها قبل الدخول بصداقها كاملاً، فلما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: فأين الفضل؟! انظر : الكشاف جـ١ (١٤٥ ، ١٤٦).

(٣) انظر في مادة هذه اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط.

المس دلالة على معنى الاتصال الجنسى ، وهذا ما ألمح إليه الراغب حين أشار إلى أن الكناية بالإفضاء عن هذا المعنى هى أقرب إلي التصريح [1]، وهى بذلك أكثر ملاءمة من سواها لهذا السياق؛ إذ هى تؤدى دورها فى تنفير الرجل من أن يضن على مطلقته بما آتاها من مال ـ أيا كان قـدره ـ بعد هذا التمازج أو التلابس التام الذى كان بينهما، وقـد التفت صاحب المنار إلى دقة التعبـير عن هذا التمازج فى صياغة الكناية؛ إذ لم يقل التعبير القـرآنى كما هو الظاهر: وقد أفضيتم إليهن أو أفضى أحدكم إلى الآخر، وإنما قال: «**أفضى بعضكم إلى بعض**» إشارة إلى كون كل واحـد من الزوجين بمنزلة جزء الآخـر وبعضـه المتمم لوجـوده، فكأن بعض الحقيقة كان منفصلاً عن بعضها الآخر فوصل إليه بهذا الإفضاء واتحد به[2].

ج ـ لقد كنى البيان القرآنى باسـوداد الوجه عن معنى الغم وشدة الحزن فى قوله سبحانه : ﴿ **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ** ﴾ [آل عمران : ١٠٦].

وكنى به عن هذا المعنى أيضًا فى قوله عز وجل:

﴿ **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ** ﴾ [النحل: ٥٨].

غير أننا بتأمل بنيـة الكناية فى كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن لها في كل منهما خصوصيتـها في تمثيل هذا المعنى بحيث يصح القول بأننا نواجه فى كل من الآيتين لونًا متميزًا من الغم، أو حالة بعينها من حالاته.

وبداية نود أن نلاحظ أنه بينما أوثر التعبير بصـيغة الفعل عن اسوداد الوجه فى الصورة الأولى (تسود ـ اسـودت) ـ أوثر التعبير عنه فى الثانيـة بصيغة الاسم الواقعة خبرًا للفعل : (ظل) «**ظل وجهه مسودا**»، أو لنقل بينما صيغت الصورة

---

(١) انظر : المفردات (٣٨٢) ، وكذا : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٢٠٠).

(٢) انظر : تفسير المنار ج٤ / ٤٥٩ .

الأولى لتثبت حدوث السواد فى الوجه ـ فإن الثانية قد صيغت لإثبات ظلوله[1] فيه!!

ما الظلال الدلالية لتلك المغايرة فى المعنى المراد تصويره إذن؟

إن إثبات حدوث السواد في الصورة الأولى يتضمن الدلالة على أن بشرة الوجه لم تكن كذلك قبل حدوثه، وهذا يوحى بأن الغم الذى تجسده تلك الصورة إنما هو حال تطرأ على النفس بعد أن كانت على حال أخرى مغايرة لها أو مناقضة، ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أن هذا هو سر إيثار صياغة الصورة على هذا النحو في هذا السياق.

لقد وردت آية آل عمران فى سياق ممتد فى تلك السورة يخبرنا فيه عز وجل عن زيغ أهل الكتاب عن طريق الهداية إلي طريق الضلال؛ ففى آية سابقة على تلك الآية يحذر الله سبحانه المؤمنين من الانسياق فى تيار هؤلاء حتى لا يردوهم إلى الكفر بعد الإيمان : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وفى الآية السابقة عليها مباشرة ينهى الله المؤمنين عن أن يصبحوا مثلهم فى اختلافهم فى أمر الدين، وانحرافهم عن جادته التى يعرفونها حق المعرفة ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ثم بدئت تلك الآية (التى بين أيدينا) بتحديد موعد هذا العذاب العظيم : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾.

لعلنا نستطيع القول فى ضوء هذا السياق المتواصل إن الكفار من أهل

---

(١) لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن ظل قد تكون بمعنى صار ، وقد تكون بمعنى داوم النهار كله، والسياق كما سنرى يرجح الاحتمال الأخير، انظر : الكشاف جـ٢ (٣٣٢) ، وتفسير أبى السعود جـ٥ (١٢١) بتفسير البيضاوى جـ٣ (١٨٤).

الكتاب هم المعنيّون فى تلك الآية بسواد الوجوه يوم القيامة . . ويؤنس إلى ذلك أو لعله يؤكده ذلك السؤال الموجه إليهم، والذى لا يكاد ينطبق إلا على مثل حالهم : «**أكفرتم بعد إيمانكم**»، وعلى أساس هذا القول ـ والله أعلم ـ يبدو التوازى أو التلازم المحكم.

بين كل من الصورة والمعنى والسياق :

الصورة	:	[سواد الوجه	⟵ بعد ⟶	بياض	]
المعنى	:	[غم أو حزن	⟵ بعد ⟶	سرور أو ما يقاربه	]
السياق	:	[كفر	⟵ بعد ⟶	إيمان أو علم يقيني بطريقه	]

أما سورة النحل فقد أوثرت فيها كما أشرنا صيغة الاسم[1] (مسودة) لإثبات ظلول السواد فى الوجه، أو دوامه فيه النهار كله، ومن ثم كانت ملاءمتها لتصوير حال المبَشَّر بالأنثى من هؤلاء الجهلاء الذين كان الذكور لديهم مثار فخر واعتزاز، ودأبوا على كراهية الإناث أو وأدهن، فلقد كان الرجل منهم فى تلك الحال يحس بأنه يمثل نشازاً في منظومة المجتمع، أو خروجًا عما يسيغه العرف، ومن ثم يقضى سحابة نهاره مغتمًا كاسف البال يلاحقه الشعور بالمذلة والهوان ما لاحقته الأعين ﴿**يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾ [النحل: ٥٩].

د ـ أخيراً . . لقد كنى ذلك البيان الخالد بعدة صور كنائية عن معنى الخوف: من بينها (**شخوص الأبصار ـ زيغ الأبصار ـ دوران الأعين**) ، وبتأمل

(١) لقد وردت هذه الصيغة كناية عن الغم كذلك فى قوله سبحانه : ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة. .﴾ [الزمر : ٦٠] ولعلنا نلاحظ أنها فى تلك الآية قد وقعت خبراً عن الوجوه، ووقعت جملتها مفعولاً ثانيًا للفعل (ترى) . . وبهذا يبدو التمايز بين الصورتين ، فإذا كنا نطالع فى صورة النحل سواداً يغشى الوجوه أو يظل فيها نهاراً فحسب، فإننا مع تلك الصورة أمام سواد دائم مستقر فى الوجوه بحيث يُرى فيها فى كل حين، وهو ما يجسد استقرار الغم أو دوامه يوم القيامة فى نفوس هؤلاء الذين كذبوا على الله، واستقرت نفوسهم فى الدنيا على الإشراك به.

سياقات تلك الصور الثلاث التى استـمدت روادفها من مجال دلالى واحد يتضح لنا أن كلا منها قد أوثرت ـ لخصوصيتـها في تمثيل هذا المعنى ـ فى السياق الأكثر ملاءمة لها من الأخريين . . فلنتأمل:

* لقد أوثر التعبير بشخـوص الأبصار ـ على سبيل المثال ـ فى قوله تبارك وتعالى فى تصوير مـا ينتظر الظالم الغافل عن مصيره الأخـروى من فزع وخوف يوم القيامة:

﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ * ﴾ [إبراهيم : ٤٢ ، ٤٣].

لقـد بدئت الآية الأولى بنفى غفلة الخـالق سبـحانه عن الظالمين، وهـو ما يومئ إلي رمى هؤلاء الظالمين أنفسهم بالغفلة عن مصـيرهم المحتوم، تلك الغفلة التى تصورها آية أخرى بغشاوة تغطى البصر فى الدنيا، ثم تنقشع عنه فيغدو ثاقبًا أو حديدًا فـي الآخرة ﴿ لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ * ﴾ [ق: ٢٢].

لعلنا بذلك ندرك وجه ملاءمة شخـوص الأبصار لتصوير معنى الخوف في هذا السـيـاق؛ فالمادة اللغـوية للشخوص تدور حـول معانى الثبـات والارتفاع والظهـور، يقال: شـخص فلان بصـره: فتح عـينيه دون أن يطرف، وشـخص السـهم: جاوز الهـدف من أعلاه ، وشـخص الشىء بدا من بعـيد، وتشـخص الأمر: تعين وتميز، والشاخص : الشىء المائل والعلامة البارزة[1].

إننا بتلك الدلالات اللغـوية للشخـوص نكاد نطالع فى الصـورة التى نحن بصددها هؤلاء الظالمين يوم القيامة وقد جـحظت أعينهم، وارتفعت أحداقها إلى

(١) انظر في مـادة اللفظة : لسـان العرب ، والقـامـوس المحيط ، والمعـجم الوسـيط ، وكذا المفـردات (٢٥٦).

الجفون، وتسمَّرت أبصارهم دون أن تطرف، ومن ثم فإن الخوف الذى نتمثله في هذا المشهد هو ذلك الخوف الذي يبرز فـيه الشىء المخوف أو يشخص في وضوح للخائف، فتتحجر عينه إزاءه ويتركز بصره ـ أو يصير حديدًا ـ عليه ، ذاهلاً عما عداه.

ولعلنا نلاحظ بعد ذلك أن ثبـات العينين في هيئة الشخـوص هو ما يلائمه أو يؤكده وصف هؤلاء الظالمين في الآية الثانية بقـوله سبحانه: «**لا يرتد إليـهم طرفـهم**»، وأن ارتفاع البصر في تلك الهيئة هو مـا تقتضيه هيئتا الإهطاع وإقناع الرأس فيـها؛ إذ الإهطاع هو ـ كـما قـيل ـ الإسراع إلى الداعى مع مـد العنق، والإقناع هو رفع الرأس [1]، ولعلنا نلاحظ كذلك أن الذهول الذى نعاين ملامحه فى هيئة الأبصـار الشاخصة هو ما يدعـمه وصف هؤلاء القوم بأن «**أفئـدتهم هواء**»، ذلك الوصف الذي يدل على أن تلك الأفئدة لفرط ما هُمْ فيه من خوف وهلع قد أصبحت جوفًا لا قـدرة لها على أدنى إدراك، كأنها الهـواء الخالى من كل جرم أو شاغل!!

* أمـا زيغ الأبصار فـقـد أوثرت الكناية به عن الخـوف فى سيـاق قصـة الأحزاب، وذلك فى قوله جل شأنه:

﴿ **إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا** ﴾ [الأحزاب : ١٠].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلى:

= أن مـادة الزيغ ـ مـعجـمـيًا ـ تدور في عـمـومهـا حـول مـعنى الميل

---

(١) انظر : مجاز القرآن جـ١ (٣٤٢ ، ٣٤٣) ، وتفسـير غريب القرآن (٨٦) والمفردات (٤١٣ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤).

والانحـراف[1] فالمراد بزيغ الأبصار هو ميلها عن سننها أو انـحرافها عن مستوى النظر إلي الأمـام، أى أنه تلك الهيـئة التى نطالعـها فى عـينى الشخص عنـدما يستغرقه التفكير فى أمر غير مرئى يحزبه.

= بينمـا بدئت الآية الكريمة وختـمت بخطاب المؤمنين «**إذ جـاءوكم .. وتظنون**» ـ لم يرد زيغ الأبصار وبلوغ القلوب الحناجر مضافًا إليهم كما هو ظاهر السيـاق؛ إذ لـم تقل الآية : وإذ زاغت أبصـاركم. . وإنمـا قـالت: وإذ زاغت الأبصـار، وهذا يعـنى ـ والله أعلم ـ أن الخـوف الذى يمثله ذلك الـزيغ لم يكن مقصورًا على المؤمنين[2] وحدهم فى تلك الحال.

= لقد أخبـرنا عز وجل قبل ختام تلك القصـة عن ثبات المؤمنين، وصدق عزائمهم على مواجهة الأحزاب عند رؤيتهم : ﴿**وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا**﴾ [الأحـزاب: ٢٢].

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات نستطيع القول ـ والله أعلم ـ إن الخوف الذى أوثر زيغ الأبصـار في تصـويره هو ذلك الذي ألمّ بـنفوس الـناس فى المدينة، فى اللحظات الأولى لمجئ الأحزاب إلـيها وإحداقـهم بها، أى قبل انجلاء أمر هؤلاء الأحزاب، وقبل مواجهة المؤمنين لهم ، ذلك الخـوف الذى كان ابتلاء منه سبحانه لتلك النفوس، واختـبارًا لما تنطوى عليه القلوب وتكنّه الضـمائر من إيمان صادق أو نفاق زائف.

---

(١) انظر : لسان العرب، والقاموس المحيط ، والمـعجم الوسيط ، وكذا المفردات (٢١٧) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (١٥٤).

(٢) ونحن بهذا نستبعد ما أورده الراغب في تفسيره لزيغ الأبصار حيث يقول: ويجوز أن يكون هذا الزيغ إشارة إلى ما أخبر عنه سبحانه بقوله : ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ انظر: المفردات (٢١٧).

من هنا كانت ملاءمة زيغ الأبصار لتصوير طبيعة الخوف فى تلك الآية الكريمة؛ إذ الخوف هنا ليس من خطر ماثل أو شاخص تتسمَّر الأبصار إزاءه، بل هو من خطر متوقع تنزوى الأحداق إلى زوايا الأعين تخيلاً لوقوعه، وتصوراً لمداه، أى أنه ليس هو الخوف الذى يشل الإدراك وتصبح معه الأفئدة هواء، بل هو على العكس من ذلك، يستثير الأفكار ويستجيش الخواطر بحثًا عن أسبابه ودوافعه، وتقديراً لنتائجه وسبل الخلاص منه «وتظنون بالله الظنونا».

*** أما صورة دوران الأعين فقد وردت فى موقع آخر من هذا السياق ذاته، وهو قوله سبحانه:**

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٩].

لقد أوثرت هذه الصورة فى تلك الآية «**تدور أعينهم**» لتصوير خوف المنافقين وشدة هلعهم عند حلول الخطر ، هؤلاء الذين كشف السياق قبل هذه الآية عن دخائلهم ، وأبان عن محاولاتهم الخبيثة ـ آنذاك ـ لتثبيط عزائم المؤمنين: **﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا * وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا *﴾** [الأحزاب: ١٢ ، ١٣].

أما الآية التى بين أيدينا فقد وردت فى هذا السياق لإبراز المفارقة بين حال هؤلاء المنافقين عند حلول الخطر (فى أثناء انضمامهم الظاهرى لصفوف الأعداء) ـ وحالهم عند زواله بهزيمة الأعداء وحيازة الغنائم؛ فبينما نراهم فى الحال الأولى عابسين واجمين، مرتعدة فرائصهم من شدة الخوف والهلع، ناظرين إلي الرسول

ﷺ لائذين به أو مستغيثين (نظر المغشى عليه من الموت) ـ إذ بنا نراهم فى الحالة الثانية وقد اشرأبت أعناقهم، وارتفعت أصواتهم الجهيرة فى وجوه المؤمنين، لنيل حظوظهم من الـغنائم، وكـأنهم ـ لا هؤلاء المؤمنين ـ هـم أداة النصـر ووسـيلة الظفر.

لقد جاء تصوير خوف المنافقين فى حالهم الأولى بدوران الأعين مؤديًا دوره فى تعميق الإحساس بتلك المفارقة؛ فالخوف الذى نتمثله فى تلك الصورة هو غير الخوف الذى نتمـثله فى كل من الصورتين السابقتين: فنحن هـنا لسنا أمام أبصار شاخصة أو زائغـة ، بل أمام أعين تدور في محاجرها، وهى هيئـة تجسد فى دقة وإحكام طبيعة الخوف الذى قامت عليـه تلك المفارقة ، أعنى خوف الجبناء الذين ما إن يتعرضوا لأدنى أسباب الخطر حـتى تذرع أعينهم جنبات الأفق حولها بحثًا عن وسيلة للفرار!!

إلى غير ذلك من الصور التى تواردت فى البـيان القرآنى على معنى واحد، فكان لكل منها خـصوصيتـها في تصويره ، وتآزرها التعـبيرى المحكم مع طبـيعة السياق الذى وردت فيه.

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء : ٨٢]!!

المبحث السادس

الدور الوظيفي لـ «كأن» التشبيهية في ضوء مواقعها في القرآن الكريم

. . تتردد في موروثنا البلاغي والنقدي طائفة من المقولات التي حاولت تلمس الفروق الدقيقة المائزة بين أدوات التشبيه، والتي تبرّز صلاحية كل منها -فنيًا- لمعنى دون معنى، أو لسياق دون سياق . . . من تلك المقولات على سبيل المثال:

* «التشبيه بالكاف يفيد تشبيه الصفات بعضها ببعض، وبالمثل يفيد تشبيه الذوات بعضها ببعض. . .» [1].

* « يؤتي في التشبيه القريب بنحو «**علمت زيدًا أسدًا**» الدال على التحقيق، وفي البعيد بنحو «**حسبت زيدًا أسدًا**» الدال على الظن وعدم التحقيق. . .»[2].

* «فما كان من التشبيه صادقًا قلت فيه: كأنه أو ككذا، وما قارب الصدق قيل فيه: تراه أو تخاله أو يكاد. . .»[3].

* الند يقال فيما يشارك في الجوهر فقط، والشبه يقال فيما يشارك في الكيفية، والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية، والشكل يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط، والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال: «**ليس كمثله شيء...**»[4].

أما التفرقة بين الكاف وكأن (موضوع هذا البحث) فقد ظفرت بحفاوة بالغة لم تظفر بمثلها في هذا المضمار أي تفرقة أخرى، ولعل مرد ذلك قوة التماثل بينهما (الأمر الذي تصعب معه محاولة التفرقة بينهما)؛ وذلك لشدة تقاربهما من حيث البنية من جهة، واتحادهما من حيث النوع والوظيفة[5] من جهة أخرى.

(١) «الفروق اللغوية» (١٢٨) وانظر: «الإكسير في علم التفسير» (١٣٢).
(٢) «معترك الأقران ج(١/ ٢٧٠).
(٣) عيار الشعر (٨٢) ، وانظر: شرح مقامات الحريري ج(٢/ ٣٧٢).
(٤) المفردات في غريب القرآن (٤٦٢).
(٥) إذ هما الحرفان الوحيدان بين أدوات التشبيه، أي أنهما يتفردان دون سائر الأدوات بتأدية معنى التشبيه وظيفيًا لا معجميًا.

وتجدر الإشارة في البداية إلى أن تقارب هاتين الأداتين من حيث البنية قد أدى إلى إختلاف علماء السلف حول طبيعة العلاقة بينهما، وهل هي علاقة تمايز أو تجاور، أم أنها علاقة الجزء بالكل؟ فلقد تساءلوا: هل «كأن» بسيطة ولها استقلالها عن «الكاف»؟ أم أنها مركبة منها ومن «أن» المشددة؟

وقد كان ابن جني أبرز القائلين بالرأي الثاني، فهو يقول في هذا الصدد: «ومن إصلاح اللفظ قولهم: «كأن زيدًا عمر»، اعلم أن أصل الكلام زيد كعمر، ثم أرادوا توكيد الخبر فزادوا فيه «إن» فقالوا: إن زيدًا كعمر، ثم إنهم بالغوا في توكيد التشبيه، فقدموا حرفه إلى أول الكلام عناية به، وإعلامًا أن عقد الكلام عليه، فلما تقدمت الكاف وهي جارة لم يجز أن تباشر «إن»؛ لأنها لا ينقطع عنها ما قبلها من العوامل، فوجب لذلك فتحها فقالوا: كأن زيدًا عمر...»[1].

والواقع أن النفس لا تستريح إلى القول بتركب تلك الأداة على هذا النحو الذي يقرره ويرصد خطواته ابن جني؛ فهو لا يعدو أن يكون لونًا من التقديرات أو التجريدات الذهنية التي لا نلمس لها ظلاً في واقع اللغة، أو أثرًا في عرف الاستعمال، وعندي أن القول ببساطة تلك الأداة واستقلالها عن الكاف (وهو ما ذهب إليه بعض البصريين)[2] هو أقرب إلى القبول من ذلك الرأي الذي صادف في تراثنا حظًا من الذيوع، ورردده عدا ابن جني كثير من علماء اللغة والنحو والبلاغة والتفسير[3].

والأمر الذي تعنينا الإشارة إليه هنا هو أن هؤلاء العلماء الذين اختلفوا

---

(١) الخصائص ج(١/ ٣١٨).

(٢) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣٨٥) وما بعدها.

(٣) انظر: السابق نفسه، دلائل الإعجاز (١٩٩)، الاتقان في علوم القرآن ج(١/ ١٦٨)، معترك الأقران ج(٢/ ١٩٠).

حول بساطة «كـأن» وتركيبهـا لم يختلفوا على أن التشبـيه بها يتضـمن تأكيدًا لا يتضمنه التشبيه بالكاف (وهذا هو جوهر التفرقة بين هاتين الأداتين)[1]، أما لدى القائلين بتركبها فلتضمنها أداة التـوكيد «أن المشددة»، وأما لدى القائلين ببساطتها فلزيادة بنيـتهـا عن بنية الكاف؛ إذ إن زيادة المبني -كـما يقـال- دليل على زيادة المعنى أو المبالغة فيه[2].

يقول عبد القاهر الجرجاني في التفرقة بين هاتين الأداتين:

«. . . تقصـد تشبيـه الرجل بالأسد فتـقول : زيد كـالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقـول: كأن زيدًا الأسد، فتفيد تشبيـهه أيضًا بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشـبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجـعله من فرط شجـاعته وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيء بحيث لا يتمـيز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يتوهم أنه أسد في صورة آدمي. . »[3].

في ظل تلك التفـرقة أو على أساسـها ردد كثـير من البلاغـيين القول بأن «كأن» إنما تختار حين يكون التشبيه مؤكـدًا، أي أن السياقات أو المواقف التشبيهية التي تلائمها هي التي يقوي فيها التمـاثل، وتكثر وجوه الشبه بين طرفي التشبيه، حتى يخيل للمرء أن أحدهما من الآخر أو هو الآخر:

يقول الزركـشي في ذلك: «تشترك الكاف وكأن في الدلالة على التـشبيه،

---

(١) لقد آشار البلاغيون إلى فارق آخر بين هاتين الأداتين يتعلق بمـوقع كل منهما في جملة التشبيه، حيث ذكروا أن الكاف تدخـل في الأصل على المشبه به، أمـا «كأن» فـتدخل على الجمـلة . انظر: شروح التلخـيص ج(٣/ ٣٨٧). غيـر أن هذا الفارق الذي ذكـره البلاغـيون هو فـارق شكلي لا أثر له في المعنى، ولا علاقة له- من ثم- بغاية هذا البحث.

(٢) انظر: السابق (٣٩٤).

(٣) دلائل الإعجاز (١٩٩).

وكأن أبلغ، وبذلك جزم حازم في منهاج البلغاء، وقال: وهي إنما تستعمل حيث يقوىٰ الشبه حتىٰ يكاد الرائي يشك في أن المشبه هو المشبه به، ولذلك قالت بلقيس: «**كأنه هو ...**»[1].

وقد عقب بهاد الدين السبكي علىٰ هذا الرأي قائلاً:

«... وعندي في ذلك تحقيق، وهو بناء هذا علىٰ أن «كأن» بسيطة أو مركبة، فإن قلنا: إنها بسيطة استقام هذا؛ فإن كثرة الحروف غالبًا دليل علىٰ المبالغة في المعنىٰ... وإن قلنا إنها مركبة فلا؛ لأنك إن فرعت علىٰ رأي ابن جني فأداة التشبيه بالحقيقة إنما هي الكاف و «أن» تأكيد للجملة، وتأكيد الجملة المخبر فيها بالتشبيه لا يدل علىٰ المبالغة في التشبيه... وزيادة «كأن زيدًا أسد» علىٰ «زيد كالأسد» لا باعتبار مقدار الشبه، بل باعتبار تأكيد مضمون الجملة، وهو الإخبار أو الحكم علىٰ ما سبق، **وفرق بين تأكيد الحكم بالتشبيه وبين الإخبار بتشبيه مؤكد..**)[2].

.. والواقع أنا نسلم بما يقرره السبكي في هذا التعقيب من أن ثمة فارقًا دقيقًا بين «تأكيد الحكم بالتشبيه» و«الإخبار بتشبيه مؤكد»، غير أنا في الوقت ذاته لا نسلم معه بصلاحية «كأن» لتأدية هذا الدور أو ذاك تبعًا لاختلاف العلماء حول بساطتها أو تركيبها؛ إذ إن ذلك يعني أن الدور الوظيفي الذي تنهض به تلك الأداة فيما ترد فيه أو تتواءم معه من سياقات -إنما ينبثق لا عن بنيتها الذاتية الخاصة، بل عن طبيعة النظرة الخارجية إلىٰ تلك البنية، وهذا ما لا يُستطاع تصوره-فضلاً عن قبوله أو التسليم به - بحال.

---

(١) البرهان في علوم القرآن ج(٢/ ٤٠٨)، وانظر: معترك الأقران ج(٢/ ١٩٠)، والعبارة القرآنية المستشهد بها من الآية (٤٢) من سورة النمل.

(٢) شروح التلخيص ج(٣/ ٣٩٤).

ولعلنا نستطيع القول في ظل تفرقة السبكي السابقة: إن تلك الأداة أيا كان الرأي في طبيعة بنيتها لا ترد إلا للحال الأولى فحسب، أعني «تأكيد الحكم بالتشبيه»، فالفرق بين الكاف وكأن -فيما نرى- هو أن الأولى تأتي لمجرد إثبات التشابه بين الطرفين، أما الثانية فإنها تأتي لتأكيد ذلك الإثبات في السياقات الداعية -نصيًا أو مقاميًا -إلى هذا التأكيد، **فهي لا ترد -كما تردد كثيراً في تراثنا البلاغي -حين يقوى الشبه بين الطرفين حتى يخيل للرائي من قوة تماثلهما وشدة تقاربهما أن أحدهما هو الآخر، بل إنما ترد على العكس من ذلك حين يتسم التشبيه بالخفاء لشدة التباعد أو التباين بين طرفيه، الأمر الذي يجعل إثبات التشابه بينهما في حاجة إلى تأكيد.**

ونود لتأييد هذا الرأي أن نتوقف مليًا إزاء التشبيهات القرآنية التي أوثرت فيها تلك الأداة.

وبداية نتوقف مع ذلك التشبيه الذي ردده كثير من البلاغيين -كما رأينا منذ قليل- في سياق التفرقة بين الكاف وكأن، أعني التشبيه الوارد على لسان ملكة سبأ في قوله عز وجل: ﴿ **فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ** ﴾ [النمل: ٤٢].

لقد ارتكز هؤلاء البلاغيون في استشهادهم بذلك التشبيه -فيما يبدو لي- على ما هو معلوم من سياق تلك القصة القرآنية من أن العرش الذي سئلت عنه «بلقيس» قد كان هو عرشها ذاته، فعلى هذا الأساس فيما نرجح رددوا مقولة اختصاص «كأن» بالتشبيه الذي يكاد يبلغ فيه التماثل بين طرفيه حد الاتحاد.

والواقع أن تأمل هذا التشبيه في ضوء موقعه من سياق القصة يدل دلالة قاطعة على خطأ الإسناد إليه في ترديد تلك المقولة، وهذا ما يتجلى بوضوح في ضوء الحقيقتين التاليتين، الماثلتين في قوله عز وجل في الآية السابقة على آية

التشبيه مباشرة: ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: ٤١]، وأعني بهاتين الحقيقتين:

(أ) تنكير العرش:

إذ المراد بهذا التنكير (وقد أجمع على ذلك المفسرون) هو تغيير هيئة العرش أو معالمه المائزة له، وسواء أتحقق ذلك بالزيادة فيه والنقص منه كما ذكر ابن عباس، أم بجعل أسفله أعلاه ومقدمه مؤخره كما ذكر آخرون[1]- أقول سواء أتحقق التغيير بهذا أم بذاك- أم بأي وسيلة أخرى سواهما- **فإن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد تحقق بصورة محكمة يتعذر معها القول بوجود أدنى تماثل خارجي- ناهيك عن أقواه -بين الحال التي صار إليها هذا العرش، والحال التي كان عليها من قبل،** لا سيما في ضوء ما هو معلوم (في سياق هذه القصة القرآنية) من أن الذين أمرهم سيدنا سليمان عليه السلام بإحداث هذا التنكير أو التغيير - هم أولئك الملأ (من الجن والإنس والطير) الذين زودهم الخالق عز وجل بطاقات خارقة، وقدرات فاعلة، وجندهم لطاعته عليه السلام، والتسابق إلى تنفيذ مراده، وإنجاز الصورة المثلى لكل ما يأمر به[2]، والذين ما إن عُرضت عليهم قبل ذلك فكرة إحضار هذا العرش من بلاد اليمن إلى أرض فلسطين حتى قال أحدهم: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ وقال الآخر: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٣٩، ٤٠].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ج(١٩/ ١٦٥-١٦٦)، روح المعاني ج(١٩/ ٢٠٦)، الكشاف ج(٣/ ١٤٤).

(٢) وهذا ما يصرح به قوله تبارك وتعالى عن بعض هذا الملأ في سياق آخر﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٢-١٣].

(ب) غاية التنكير:

فسيدنا سليمان عليه السلام إنما أمر بتنكير العرش اختباراً لذكاء صاحبته، وسبراً لأغوار ما لديها من فطنة ورجاحة عقل، وهذا ما رجحه جمهور المفسرين[1] عند تناولهم لقوله عز وجل في ختام الآية السابقة: ﴿ ...نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لا يَهْتَدُونَ﴾ ، وبديهي أن أمارات الذكاء أو دلائل الفطنة في مثل هذا الموقف إنما تتجلى عند إدراك وجه الشبه لابين الأمرين المتقاربين أو المتماثلين تمام التماثل، بل بين الأمرين المتغايرين أو المتباعدين اللذين ينفذ الذهن الثاقب -برغم هذا التغاير أو البعد -إلى حقيقة ما بينهما من تماثل، وهذا ما يؤكده عبد القاهر الجرجاني إذ يشير إلى أن فنية الصورة التمثيلية إنما تتجلى في دلالتها على حذق مبدعها وفطنته، ورؤيته الثاقبة التي أسعفته في إدراك صلات أو علاقات تماثل خفية بين الأشياء التي تبدو - في ميدان الحس الظاهر- متنافرة لا تماثل بينها ولا تواصل -يقول:

«... ولن يبعد المدى في ذلك، ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة؛ فإن الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النوع تستغني بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل في إيجاب ذلك وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق الذي يلطف ويدق في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربقة، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة...»[2].

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلاً إزاء موازنة ابن المنيِّر السني بين صيغة التشبيه التي آثرها البيان القرآني في هذه الآية الكريمة (كأنه هو)

(١) السابق نفسه، وانظر: في ظلال القرآن ج(٢٤/ ١٩٩).

(٢) أسرار البلاغة ج(١/ ٢٧٥) بتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي.

والصيغة الأخرى البديلة التي كان يمكن أن تحل محلها (هكذا هو)، فهو يبين السر في إيثار الأولى والعدول عن الثانية، برغم مطابقة هذه الثانية للصيغة التي ورد بها السؤال على لسان سيدنا سليمانعليه السلام **(أهكذا عرشك)** فيقول:

«. . . إن «كأنه هو »عبارة من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين فكاد يقول: هو هو ، وتلك حال بلقيس، وأما «هكذا هو » فعبارة جازم بتغاير الأمرين، حاكم بوقوع الشبه بينهما لا غير، فلهذا عدلت إلى العبارة المذكورة في التلاوة لمطابقتها لحالها والله وأعلم[1]».

وجلي أن ابن المنير إنما يرتكز في موازنته بين هاتين العبارتين على أساس ذلك الرأي السائد-في التفرقة بين الكاف وكأن - والذي سبق أن أشرنا إلى خطأ الاستشهاد عليه بالتشبيه في تلك الآية الكريمة، ولعلنا نستطيع القول في ضوء ما تقدم: إن عكس النتيجة التي توصل إليها في تلك الموازنة هو الصحيح، أعني أن ملكة سبأ في هذا الموقف قد كانت تدرك يقينًا أن هذا العرش الذي يمثل أمامها هو غير عرشها الذي خلفته في مملكتها، لما طرأ على هذا العرش من تنكير أو تغيير على أيدي ملإ سليمان أو جنوده من جهة، ولأنها آنذاك لم تكن تعلم -ما علمته بعد- أنها أمام مظهر من مظاهر المعجزة التي تنخرق بها القوانين وتنطوي لها أطر الزمان والمكان من جهة أخرى، **فحالها حينئذ لم تكن كما يقرر ابن المنير حال من قرب عنده الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين، بل لقد كانت على العكس من ذلك حال من يدرك شبهًا بين أمرين متباعدين، فيدفعه إحساسه بهذا البعد إلى إيثار أداة التشبيه التي من شأنها تعزيز دعوى التشابه بينهما، فشأن جملة التشبيه مع تلك الحال هو شأن جملة «الخبر الطلبي» التي ينبغي سوقها -طبقًا لملابسات المقام - مشفوعة بإحدى أدوات التوكيد.**

(١) كتاب الانتصاف على هامش الكشاف ج(٣/ ١٤٤).

بيد أننا لو تجاوزنا نطاق تلك الآية الكريمة، وأخذنا في استقراء سائر المواضع القرآنية التي أوثر فيها التشبيه بتلك الأداة -لوجدنا ما يدعم ذلك الرأي الذي نحن بصدد ترجيحه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن التباعد -لا التقارب- بين طرفي التشبيه هو الخصيصة المشتركة السائدة في تلك المواضع، ذلك التباعد الذي يتجلى في عدة مظاهر من أبرزها ما يلي:

(أ) تشبيه الشيء بمضاده أو بمقابله:

من ذلك مثلاً تشبيه العدو -حال ملاقاته بالحسني -بالصديق الحميم في قوله عز وجل: ﴿ **وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ** ﴾ [فصلت: ٣٤].

ومنه أيضًا تشبيه الثابت أو الموجود -عند تبدل الحال- بالمنفي أو المعدوم، كتشبيه الدعاء بعدم الدعاء في قوله سبحانه:

﴿ **وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُ** ﴾ [يونس: ١٢].

والسماع بعدم السماع في قوله سبحانه:

﴿ **وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴾ [لقمان: ٧].

وفي قوله في وصف الأفاك الأثيم:

﴿ **يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴾ [الجاثية: ٨].

وكذا تشبيه الوجود بالعدم في قوله تبارك وتعالى عن هلاك الظالمين من قوم صالح: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ * كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [هود: ٦٧-٦٨].

وقوله عن هلاك الكفار من قوم شعيب:

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ * الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [الأعراف: ٩١- ٩٢].

وقوله عنهم في سياق آخر: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ * كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾ [هود: ٩٤- ٩٥].

ومثل ذلك أيضًا تشبيه طول المكث في الدنيا بأقصر مكث فيها، وذلك في قوله عز وجل في تصوير حال الكفار يوم الحشر:

﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥].

وقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات: ٤٦].

ولعلنا نستطيع القول في ضوء تلك النماذج: إنه إذا جاز لنا أن نمثل طرفي الصورة التشبيهية بشاطئ نهر فإن تلك الأداة التي نحن بصددها تصبح في نطاق هذا التمثيل -بما تتمايز به بنيتها من شحنة تأكيدية- بمثابة الجسر القوي الممتد الذي لا يصلح سواه للأنهار الواسعة ذوات الشواطيء المتباعدة، ويتأكد لدينا هذا القول في ضوء ما نلاحظه من أن كاف التشبيه لم ترد في القرآن الكريم في مثل تلك النماذج السابقة التي يبلغ التباعد فيها بين الطرفين -كما رأينا- حد التضاد أو التقابل، بل لقد وردت على النقيض من ذلك في النماذج التي يشتد فيها التقارب بين الطرفين بصورة تجعل إثبات الشبه بينهما في غير حاجة إلى تأكيد، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تسرد في هذا المقام، وبحسبنا أن نشير على سبيل

المثال إلى مدى التقارب بين الصلصال والفخار في قوله جل شأنه:

﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾(1) [الرحمن: 14].

وعلى هذا الأساس -فيما يبدو لي- كان إيثار الكاف (دون كأن) فيما يسمى «تشبيه المماثلة»، وهو ذلك التشبيه الذي تقع فيه تلك الأداة -غالبًا- بين طرفين من أصل اشتقاقي واحد اختلف متعلقاهما، قصدا إلى إثبات أقصى درجات التشابه بينهما، وتأكيد التساوي أو التماثل التام بين المشبه والمشبه به، وهذا ما يبدو جليًا في كثير من المواطن القرآنية ـ من بينها على سبيل التمثيل ما يلي:

* ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: 146].

* ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ [النساء: 89].

* ﴿وَلا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾ [النساء: 104].

* ﴿وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ...﴾ [يوسف: 6].

* ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35].

* ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾ [المجادلة: 18].

* ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً﴾ [المزمل: 15].

---

(1) فالصلصال هو الطين اليابس، والفخار هو الطين المحروق بالنار، أي أن أحد الطرفين هو من الآخر. انظر: الكشاف ج(4/ 51). وانظر المادتين في: المفردات في غريب القرآن (284-374).

. . . إلى غير ذلك من المواضع القرآنية التي يراد في كل منها إلحاق الشيء بما يساويه أو يدانيه، الأمر الذي يجعل إلحاقه به في غير حاجة إلى تعزيز أو تأكيد.

• • •

(ب) التشبيه النادر أو المستبعد:

. . أي ذلك التشبيه الذي تمثل العلاقة بين طرفيه صورة من صور الخروج على العرف أو تجاوز المألوف، وذلك لشدة تباعد هذين الطرفين واتساع الهوة الفاصلة بينهما في عالم الواقع، الأمر الذي يجعل إثبات علاقة التشابه بينهما في حاجة إلى دعم أو تأكيد.

لنقارن على سبيل المثال بين تصوير الموج في قوله سبحانه:

﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ... ﴾ [لقمان ٣٢]

وتصوير الجبل في قوله:

﴿ وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٧١].

فعلى الرغم من وحدة المشبه به في الصورتين (ظلة- ظلل) ـ فإنه قد أوثر إيقاع الشبه في أولاهما بكاف التشبيه، وإيقاعه في الثانية بـ «كأن» ، **وفي تصوري أن مرد هذا التغاير -والله أعلم- هو ما نحن بصدد إثباته، نعني قرب علاقة الشبه بين الطرفين في الصورة الأولى، وبعدها أو ندرتها في الصورة الثانية**؛ إذ إن الحال التي يصير فيها الموج شبيهًا بالظلة أو الظلل (حال الاضطراب أو الهيجان) هي إحدى المشاهد المألوفة أو المتكررة التي اعتاد الناس على رؤيتها بين الحين والحين، أما الحال التي يصير فيها الجبل كذلك (حال النتق أو الاقتلاع) فهي إحدى الحالات الغريبة أو النادرة التي لم يألفها الناس، لعدم تكرار حدوثها في عالم الواقع؛ بل لقد كانت -كما نعلم من سياق الآية الكريمة- إحدى

المعجزات التي هي في حقيقتها كسر لإطار المألوف، وخرق لمسار العادة، وهذا ما عناه كثير من البلاغيين حين أدرجوا هذا التشبيه ونظائره تحت عنوان «إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة»[1].

.. ويتجلى هذا الفارق بين الأداتين بوضوح في مقام المبالغة، أي في تلك السياقات التي يكون الغرض في كل منها تعظيم المعنى وتفخيمه، والبلوغ في تصويره إلى أقصى مدى أو أبعد حد.

لنقارن ـ على سبيل المثال- بين التشبيه في قوله عز وجل في خطاب بني إسرائيل:

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ [البقرة: ٧٤].

وفي تصوير مدى اقتراب يوم القيامة:

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ... ﴾ [النحل: ٧٧].

والتشبيه في قوله سبحانه عن بني إسرائيل:

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلي:

= أن الغرض الذي سيقت من أجله تلك الآيات الثلاث هو المبالغة في المعنى المراد بكل منها، نعني: تحجر قلوب بني إسرائيل وشدة قساوتها في آية البقرة، وقصر الحياة الدنيا وشدة اقتراب يوم القيامة في آية النحل، وحرمة النفس البشرية وفظاعة الاعتداء عليها أو إزهاقها في آية المائدة.

---

(١) انظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (٨٤)، وانظر: كتاب الصناعتين (٢٤٧).

= بينما ورد التشبيه في آيتي البقرة والنحل بالكاف (كالحجارة -كلمح) -ورد في آية المائدة -مرتين- بكأن (فكأنما).

= أن التشبيه بالكاف في الآيتين الأوليين قد ورد مشفوعًا بأداة الاستدراك أو الإضراب «أو»[1] (أو أشد قسوة- أو هو أقرب)، أما التشبيه بكأن فلم يشفع بهذا الاستدراك ليس في آية المائدة -الثالثة- فحسب، بل في أي موضع آخر من مواضع ورودها في القرآن الكريم.

في ظل تلك الملحوظات الثلاث يتأكد لنا هذا الفارق الذي نحن بصدده بين الأداتين؛ فالاستدراك على التشبيه في مقام المبالغة إنما يعني أن هذا التشبيه لم يشرف على الغاية التي يراد بلوغ المعنى إليها، أو أنه -بعبارة ابن ناقيا- قد وقف دون استيفاء المعنى[2]، ومن ثم فإن ورود التشبيه بكأن دون استدراك في هذا المقام إنما يعكس الشحنة التأثيرية أو الطاقة التأكيدية التي تفردت بها تلك الأداة، وجعلتها أكثر ملاءمة لكشف الصلات الخفية، أو عقد وجوه الشبه البعيدة بين الأشياء ، تلك الطاقة التي تجعل منها بذاتها -دونما استدراك أو إضراب- إحدى وسائل المبالغة، أو البلوغ بالمعنى إلى أبعد حد.

ولعل هذا الفارق -والله أعلم- هو سر تأخر التشبيه بكأن عن التشبيه بالكاف عند اجتماعهما في قوله سبحانه في تشبيه شرر النار يوم القيامة:

﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٢-٣٣].

إذ بالتأمل يتبين لنا أن تشبيه الشرر بالجمالات أبعد من تشبيهه بالقصر[3]،

---

(١) انظر: كتاب الأزهية في علم الحروف (١٢٧).

(٢) الجمان في تشبيهات القرآن (٦٧).

(٣) جرينا في توجيه معنى القصر والجمالات على الرأي المشهور في تفسير الآيتين الذي يتضمن القول بأن القصر هو البناء العظيم ، والجمالات جمع جمالة والجمالة جمع جمل. انظر: معترك الآقران ج(٢/ ٦١).

ذلك البعد الذي يتمثل في جانبين:

= أن علاقة الشرر بالقصر هي علاقة جماد بجماد ، وأما علاقته بالجمالات فهي علاقة جماد بحيوان؛ فالبون بين الطرفين -إذن- في حال التشبيه الثاني أبعد.

= أن وجه الشبه في التشبيه الثاني يتضمن تفصيلاً لا يتضمنه في التشبيه الأول؛ فإذا كان ذلك الوجه في حال مشابهة الشرر للقصر هو الحجم فحسب، فإنه في حال مشابهته للجمالات يتضمن مع الحجم اللون والحركة، وقد ذكر البلاغيون أن وجه الشبه كلما كان أكثر تركيبًا أو تفصيلاً كان التشبيه أبلغ أو أبعد[1].

• • •

(جـ) التشبيه بغير المحسوس:

حينما يكون المشبه به مما لا يدرك بإحدى الحواس فإن علاقته بالمشبه تتسم -ضرورة- بقدر متفاوت من البعد أو الخفاء لا نحس بمثله عند تشبيه المحسوس بالمحسوس، ومن ثم فإن إثبات هذه العلاقة يستدعي تلك الأداة التي نحن بصددها، والتي تستطيع بطاقتها التأكيدية تقريب البعيد، أو إدناء المتوهَّم، وعقد صلة الشبه بين المرئي أو المحسوس وغير المرئي أو المتخيَّل..

لعل ذلك -والله أعلم- هو سر المغايرة من حيث أداة التشبيه بين قوله عز وجل في تشبيه غلمان أهل الجنة (بالفعل الدال على التشبيه «حسب»):

﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴾ [الإنسان: ١٩].

وقوله في التشبيه ذاته في موطن آخر (بأداة التشبيه «كأن»):

(١) انظر: الإيضاح (٢٥٩)، شروح التلخيص ج(٣/ ٤٥٥).

﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ ﴾ [الطور: ٢٤].

فالمشبه به في كلتا الآيتين هو اللؤلؤ؛ ووجه الشبه فيهما هو الصفاء أو النقاء، غير أن هناك فارقًا بين التشبيهين هو - فيما نحس- سبب هذه المغايرة بين أداتي التشبيه، وتجليه لهذا الفارق نود أن نلاحظ ما يلي:

١- بينما وصف اللؤلؤ في التشبيه الأول بكونه (منثورًا) وصف في التشبيه الثاني بأنه «مكنون».

٢- بينما ورد التشبيه الأول مشروطًا بفعل الرؤية (إذا رأيتهم...) ورد التشبيه الثاني بدون هذا الشرط.

٣- بينما وردت كلمة (غلمان) في آية الإنسان مجردة من أي ردف أو وصف - وردت في آية الطور متبوعة بالجار والمجرور (لهم)، الأمر الذي يدل صراحة على أن الإخبار في تلك الآية هو عن صورة من صور النعيم يختص بالتنعم بها هؤلاء الذين سيقت للإخبار عنهم.

.. **لعلنا في ضوء تلك الملحوظات الثلاث نستطيع القول: إن سر المغايرة بين أداتي التشبيه في هذين التشبيهين هو اختلاف المشبه به في كل منهما عن الآخر**؛ فاللؤلؤ المراد في آية الطور ليس هو اللؤلؤ المرئي الذي يبدو منثورًا أمام الأعين كما هو في آية الإنسان، وإنما هو اللؤلؤ المكنون، أي المستور أو المحتجب في أصدافه[1]؛ إذ الكنّ كما تقول اللغة هو ما يستر به الشيء؛ يقال كننته كنا أي

(١) ذكر المفسرون أن المراد باللؤلؤ المكنون هو الذي لا يزال محتجبًا في أصدافه، وذكروا في بيان سر التشبيه أنه في تلك الحال يكون في أقصى درجات صفائه، انظر: الكشاف ج(٤/ ٣٥)، ويرى البيروني أن اللؤلؤ المكنون هو ما يكون في عمق؛ إذ إن الصدف كلما كان في موضع أعمق كان ما يناله من وهج الشمس أقل، ومن ثم يجود حبه ويكثر ماؤه. انظر: تتمة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر/ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٤). وسواء أكان المراد باللؤلؤ المكنون المخبوء في الصدف=

سترته، والشيء المكنون هو المستور ببيت أو ثوب أو غير ذلك من الأجسام، والكنان: الغطاء الذي يكنّ فيه الشيء، والجمع أكنّة نحو غطاء وأغطية[1]، ومؤدي ذلك أن صفاء بشرة هؤلاء الغلمان المشبهين باللؤلؤ في آية الطور لا يراه أو يدركه إدراكًا بصريًا إلا المتقون الذين نزلت الآية في سياق الإخبار عن صور نعيمهم في الجنة، أما من عداهم فإنهم لا يستطيعون إدراك هذا الصفاء (كما هو الشأن في صفاء اللؤلؤ المكنون) إلا عن طريق التخيل، وهذا فيما نحسب -والله أعلم- هو سر إيثار كأن في عقد هذا التشبيه[2].

ومثل هذا التشبيه الأخير قوله عز وجل في وصف الحور العين: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [الصافات: ٤٨- ٤٩].

.. لقد توقف الطوفي إزاء هذا التشبيه كي يجيب عن تساؤل ثار بصدده مؤداه: إن الحور أشد بياضًا أو إشراقًا من البيض، فكيف يشبه الكامل بالناقص، أو الأقوى بالأضعف؟، ثم يقول في الإجابة عن هذا التساؤل أو في رفع ما يثيره من وهم: إن هذا التشبيه «هو تشبيه غير المعهود لنا بالمعهود، والخفي عنا بالظاهر لنا، فالبيض من حيث المعهوديّة والظهور لنا أكمل من الحور؛ إذ أدراكنا لهن بالوهم والتخيل، وإدراكنا للبيض بالحس والمشاهدة، وهو أقوى[3]».

= أو الكائن في عمق البحر فإنه في الحالين -وهذا ما يعنينا الآن- يكون غير مرئي، أي أن التشبيه به هو من قبيل التشبيه بغير المحسوس.

(١) انظر: لسان العرب (مادة: ك. ن. ن)، والمفردات(٤٤٢).

(٢) لقد ورد تشبيه الحور العين باللؤلؤ المكنون بغير تلك الأداة في قوله سبحانه: ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة ٢٢-٢٣]. غير أن هذا الموطن لا ينفي ما نحن بصدد إثباته، بل لعله يدعمه؛ فأداة التشبيه هنا ليست الكاف وحدها، بل هي الكاف وأمثال (جمع مثل)، ومغزى ذلك أن تأكيد التشبيه باجتماع هاتين الأداتين في هذا السياق ـ هو ما تنهض كأن (وحدها) فيما ترد فيه من سياقات.

(٣) الإكسير في علم التفسير (١٣٣).

والواقع أننا لا نطمئن إلى توجيه الطوفي لمعنى التشبيه في الآية الكريمة؛ فالمشبه به في الآية الكريمة ليس هو البيض فحسب، وإنما هو البيض المكنون، ومغزي ذلك إن إدراكنا له لا يتأتى بالحس والمشاهدة بل -على عكس ما يقرره الطوفي -بالوهم أو بالتخيل، وبالتالي فإن وجه الشبه بين الحور العين والبيض ليس مجرد البياض أو صفاء اللون، وإنما هو البياض المتخفي أو خفاء الصفاء، وبهذا تبرز الملاءمة الدقيقة بين طرفي التشبيه ؛ نعني بين الجمال المتخفي في أعين الحور العين بسبب قصر الطرف، والبياض أو الصفاء الذي يتمتع بيض النعام بأقصى درجاته ما دام مكنونًا في الأداحي . .

يقول ابن ناقيا البغدادي في تلك الملاءمة:

«وصف أهل الجنة بأنهن قاصرات الطرف مع حسن العيون لا من شيْن يمنعهن من طموح النظر، وإنما ذلك للعفة والخفر، ثم شبههن بالبيض المكنون تأكيدًا للصفة بالتشبيه، فأخبر بذلك أنهن في ستر وكنّ عن التبرج، وجعل وصف البيض دالاً على هذه الحال من وضعهن، وهذا الكلام غاية في مناسبة الوصف ومطابقته، وبلاغة معنى التشبيه وموافقته[1]» .

ويقترب من هذا الرأي الذي ذكره ابن ناقيا في توجيه معنى التشبيه، وبيان وجه الملاءمة بين طرفيه في الآية الكريمة ما ذكره بعض علماء السلف (ذاهبًا إلى أن المراد بالبيض اللؤلؤ) من أن فيها تشبيهًا لمقل الأعين التي تستر خلف أجفانها لدى هؤلاء الحور (بسبب انكسار الطرف) ـ باللآلي التي يشتد بياضها وصفاؤها مادامت مخبوءة أو مكنونة في الأصداف[2] .

---

(١) الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٤) .

(٢) انظر: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر(١١٩) .

ويندرج تحت هذا النوع الذي نحن بصدده من التشبيه كل من التشبيهين: «الخيالي»و «الوهمي» بحسب إصطلاح البلاغيين؛ فالتشبيه الخيالي عندهم هو: **«ما يكون فيه المشبه به مركبًا من جزئيات أو عناصر يدرك كل منها -مستقلاً- بإحدىٰ الحواس، ولكن هيئتها التركيبية لا توجد في عالم الواقع، ومن ثم فإنها لا تدرك إلا بالخيال»**، أما التشبيه الوهمي فهو بحسب تعريفهم له: **«ما لم يكن فيه المشبه به (ولا العناصر التي يتألف منها) مدركًا بالحواس، لكنه لو أدرك لم يدرك إلا بها»**[1].

نقول: إن كلا من هذين التشبيهين - رغم تفرقة البلاغيين بينهما - يندرج تحت ما أسميناه التشبيه بغير المحسوس: أما الوهمي فظاهر، وأما الخيالي فلأن الغرض المقصود منه لا يتعلق بجزيئات المشبه به(التي يمكن إدراك كل منها بالحس)، وإنما يتعلق بالصورة أو الهيئة التركيبية المؤلفة منها، ففي قوله عز وجل على سبيل المثال: **﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾** (الحج: ٣١).

نجد أن كلا من الرجل (الذي يخر)، والسماء، والطير، والمكان السحيق مما يدرك بحاسة البصر، كما أن الريح مما يدرك بحاسة اللمس، ولكن يبقى بعد ذلك أن الغرض الذي انعقد من أجله هذا التشبيه لا يتعلق بأحد هذه العناصر أو الجزيئات (التي يتألف منها المشبه به) على حدة، وإنما يتعلق بصورتها التركيبية التي لا تدرك إلا بالخيال لعدم تحققها في عالم الواقع. وغرض الشاعر القائل:

وكأن محمرّ الشقيق إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد[2]

---

(١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣١٤-٣١٦).

(٢) البيتان من أشهر شواهد التشبيه الخيالي لدىٰ كثير من البلاغيين، انظر: السابق نفسه، الإيضاح في علوم البلاغة (١٢٤).

إنما هو إقامة علاقة تشابه بين شقائق النعمان وتلك الهيئة الحاصلة من تركيب عناصر المشبه به (أعلام - ياقوت - رماح - زبرجد) تلك العناصر التي لا توجد على هذا النحو التركيبي إلا في الخيال: خيال الشاعر أو المتلقي.

.. والأمر الذي يعنينا في هذا المقام هو أن كلا من هذين التشبيهين قد ورد في البيان القرآني بتلك الأداة التي نحن بصددها «كأن»، ولا يتسع المقام هنا لإيراد كثير من الأمثلة أو الشواهد، وسنكتفي فحسب بالوقوف إزاء بعض التشبيهات التي اختلفت الآراء حول نسبتها إلى التشبيه الحقيقي أو إلى أحد هذين التشبيهين، كي نوضح بجلاء أن ما يترجح القول بنسبته إلى أحدهما من تلك التشبيهات هو ما أوثرت فيه تلك الأداة من جهة، وكانت الصورة فيه غير مدركة بالحواس من جهة أخرى... فلنتأمل:-

أولا: قوله عز وجل في شجرة الزقوم:

﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ [الصافات: ٦٤-٦٥].

لقد اختلف المفسرون والبلاغيون حول فهم طبيعة الصورة في هذا التشبيه على رأيين:

الأول: أنها من قبيل التشبيه بغير المحسوس؛ فهي إما من التشبيه الوهمي؛ لأننا لا نرى الشياطين فضلا عن أن نرى رءوسها، وهذا ما ذهب إليه أكثر القائلين بهذا الرأى ، أو من التشبيه الخيالي؛ لأن الجن يُرون ، فكل من الرءوس والشياطين يدرك بالحس، أما الممتنع فالمركب الإضافي منهما «رءوس الشياطين»[1].

(١) انظر: شروح التلخيص ج(٣/ ٣١٤) وما بعدها ، الكشاف ج(٣/ ٣٠٢).

الثـاني: أنها من قبيل التشبيـه بالمحسوس، وقد اختلف أصحاب هذا الرأى في تحديد المراد بالشياطين أو برءوسها:

= فلقد قيل : الشيـاطين جمع شيطان، والشيطان : حية عـرفاء لها صورة قبيحة المنظر.

= وقيل أيـضا : المراد برءوس الشـياطين: ثمـر شجر يقـال له «الأستن»، خشن منتن مر منكر الصورة.

= وقال ابن عـباس: كان لأهل مكة جبـال قبيـحة المنظر، كانوا يسمـونها رءوس الشياطين، لقبـحها إذا نظروا إليها، فشبـه لهم ثمر الزقوم في المنظر بتلك الجبال[1].

وجلى أن الرأي الأول الذي تبنـاه كثيـر من البـلاغين والمفـسرين (والذي يدعم مـا نحن بصدد تأكـيده من مـلاءمة. كـأن «للتشـبيـه بغيـر المحسـوس) هو الأرجح، وذلك للأسباب التالية:

* أن المعنى الذي جرى عليه هذا الرأي في فـهم لفظة الشيطان ـ هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن فور سماعـها، الأمر الذي يرجح كونه المعنى المراد بها في ذلك الذكر الحكيم الذي ما نزل إلا بيانًا للناس.

* أن هذا المعنى هو الأكثر مـلاءمة لمقام التخـويف أو التفزيع الذي وردت في سياقه الآية الكريمة؛ فـما نظن أن صورة الحية، أو الثمـار الكريهة، أو الجبال القبيحة المنظر بالغة ما تبلغه صورة الشيطان في التخويف من شجرة الزقوم، تلك الشجرة التي شبهت في سياق آخر بأنها ﴿ **كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلْيِ الْحَمِيمِ** ﴾ [الدخان: ٤٥-٤٦]!!

---

(١) السابق نفسه، وانظر: الجمان في تشبيهات القرآن (٢٣٨).

* أن الإحساس بالخوف من الحيـة، أو بالكراهية والنفور من ثمار الأستن، أو من بعض جـبال مكة ـ إنما هو إحـسـاس خاص مـقصـور على من رأى هذه الأشيـاء أو احتك بهـا احتكاكًـا مباشـرًا، أما الإحـساس بالخـوف أو الفزع من الشياطـين فهو إحساس عـام لدى كل البشر، لأن صورتهـا المتخيَّلة المسـتقرة في النفوس قد ارتبطت لدى الناس جميعهم بمـعاني البشاعة والقبح والفظاعة ، ومن ثم كـانت تلك الصورة كـفيلة- في نطاق الآية الكريمـة- بتوضـيح قبح شـجرة الزقوم، وإثارة مشاعر الخوف والفزع من ثمارها لدى بني الإنسان في أي زمان أو مكان.

وتجـدر الإشـارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة قـد كانت مدار الجواب الذي أجاب به أصحاب الرأي الأول عن تساؤل مـؤداه: كيف يشبه الله عز وجل طلع هذه الشجرة برءوس الشـياطين على سبيل التخويف والوعـيد، والعرب لم يروا الشياطين حتى يخيفهم طلع شجرة الزقوم برءوسها؟

يقول الجاحظ في إجابته عن هذا التساؤل[1]:-

«لما كان الله تعـالى قد جعل في طبـاع جميع الأمم استـقباح جمـيع صور الشيطان واسـتسماجـه وكراهيته - وأجـرى على ألسنة جميعـهم ضرب المثل في ذلك - رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتـفزيع، إلى ما قد جعله في طباع الأولين والآخرين، وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم».

• • •

ثانيًا: قوله تبارك وتعالى في تصوير حال أكلة الربا يوم القيامة:

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ... ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

---

(١) الحيوان ج(٤/٣٩-٤٠)، وانظر : معجم الأدباء ج(١٩/١٥٨-١٥٩).

وقوله في تصوير حال المرتد إلى الكفر بعد الإيمان:-

﴿ قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا ﴾ [الأنعام: ٧١].

لقد اختلف المفسرون في كون هذين التشبيهين (اللذين أوثرت فيها الكاف) من التشبيه الخيالي أو الحقيقي؛ وذلك تبعًا لاختلاف النظرة إلى تخبط الشيطان للإنسان أو استهوائه له، أو تأثيره بوجه عام في طاقاته النفسيه وقدراته الجسدية أو العقلية، أهذه كلها أمور تحدث على حقائقها في عالم الواقع؟ أم أنها مجرد ظواهر متوهمة أو مزعومة لا وجود لها إلا في تخيّلات بعض البشر؟

لقد رجح المعتزلة وبعض المفسرين هذا الاحتمال الأخير، وهذا ما يبدو جليًا في قول الزمخشري عند تفسيره لأولى الآيتين:-

«وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع، والخبط: الضرب على غير استواء كخبط العشواء، فورد على ما كانوا يعتقدون، والمس: الجنون ورجل ممسوس، وهذا أيضًا من زعماتهم، وأن الجني يمسه فيختلط عقله، وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن، ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات[1]».

أما أهل السنة فقد تبنوا الرأي الآخير في تفسير هذين التشبيهين؛ فهم لا ينكرون أن العرب قد تزيدوا في إخبارهم عن عالم الشياطين، ونسبوا إليه غير قليل من الخرافات والأساطير، غير أنهم في الوقت نفسه يعتقدون أن لهذا العالم تأثيراته الحقيقية الملموسة على بني الإنسان، والتي لا سبيل إلى إنكارها أو المراء فيها بحال.

(١) الكشاف ج(١/ ١٦٥)، انظر: ج(٢/ ٢٢)، وكذا تفسير المنار ج(٧/ ٥٢٧).

ولا يتسع المقام هنا لمتابعة تفاصيل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذا الصدد، وبحسبنا أن نورد ما ذكره ابن المنيّر السني في تعقيبه على رأي الزمخشري السابق، فهو يقول:-

«وهذا القول من تخبط الشيطان بالقدرية (المعتزلة) في زعماتهم المردودة بقواطع الشرع فقد ورد: «ما من مولود يولد إلا يمسه الشيطان فيستهل صارخًا، إلا مريم وابنها لقول أمها: «إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، وقوله ﷺ: «التقطوا صبيانكم أول العشاء فإنه وقت انتشار الشياطين...»، واعتقاد السلف وأهل السنة أن هذه أمور على حقائقها، واقعة كما أخبر الشرع عنها، وإنما القدرية خصماء العلانية، فلا جرم أنهم ينكرون كثيرًا مما يزعمونه مخالفًا لقواعدهم، من ذلك السحر وخبطة الشياطين، ومعظم أحوال الجن...»(1).

والواقع أن هذا الرأي الذي ارتضاه أهل السنة وجرى عليه غير قليل من المفسرين (والذي يؤيد الفارق الذي نحن بصدد إثباته بين أداتي التشبيه) هو الرأي الراجح، ليس فقط للأحاديث الصحيحة الكثيرة التي تؤيده والتي أورد بعضها ابن المنيِّر في نصه السابق، بل كذلك لأنه لو لم يكن لتلك الظواهر وجود حقيقي، وكانت مجرد أوهام أو تخيلات في أذهان العرب في العصر الجاهلي -لما بني عليها التشبيه في ذلك الكتاب الخالد الذي نزل تبيانًا لكل شيء ، وبيانًا لكل بني الإنسان في أي زمان أو مكان(2).

● ● ●

---

(1) كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزل، على هامش الكشاف ج(١/ ١٦٤-١٦٥، ١٨٦) وانظر: ج(٢/ ٢٢)، وكذا روح المعاني ج(٧/ ١٨٩) ، محاسن التأويل ج(٥/ ٢٣٦).

(2) انظر بقية هذه الأحاديث في: السابق نفسه، وكذا كتاب صحيح البخاري - باب الالتفات في الصلاة، والجامع لأحكام القرآن ج(٢/ ٢٦٢).

ثالثا: وأخيراً: قوله عز وجل في تشبيه عصا موسى عليه السلام:

﴿ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل: ١٠].

وهو تشبيه تكرر في قوله سبحانه في سورة أخرى:

﴿ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴾ [القصص: ٣١].

لقد ذهب كثير من المفسرين [1] إلى أن المراد بلفظة الجان (المشبه به) في الآيتين هو ضرب من الحيات الصغيرة الخفيفة السريعة الحركة، ويبدو أن السبب في ذيوع هذا التفسير هو أنه - فيما يبدو لأول وهلة - يحقق التوافق أو التقارب الدلالي بين حال العصا في الآيتين السابقتين، وحالها في قوله تبارك وتعالى في سياق آخر:

﴿ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴾ [طه: ٢٠].

وفي قوله:

﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٠٧، الشعراء: ٣٢].

ولقد كان من الطبيعي في ظل ذيوع هذا التفسير أن يثور تساؤل مؤداه: إن الثعبان هو الحية العظيمة الخلقة، والجان الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان والقصة واحدة؟! وكيف يجوز أن تكون العصا في حالة واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات، وبصفة ما صغر منها[2] ؟!

---

(١) انظر: الكشاف ج(٣/ ١٦٥)، التفسير الكبير ج(٢٤/ ١٨٤- ٢٤٦)، تفسير البيضاوي ج(٤/ ١١٣، ١٢٧)، تفسير أبي السعود ج(٦/ ٢٧٤)، ج(٧/ ١٢).

(٢) انظر: أمالي المرتضى ج(٦/ ٢٥).

وقـد تعـددت مـحـاولات الإجـابة عن هذا التـسـاؤل، ومن أبرز هذه المحاولات:

= أنه تعالىٰ إنما شبهها بالثعبان لعظـم خلقها وكبر جسمها وهول منظرها، وشبهها بالجان لسـرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فـاجتمع لها مع أنها في جسم الثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته[1].

= أنها كانت في أول انقلابهـا تنقلب حية صغيرة صفراء دقـيقة، ثم تتورم ويتـزايد جرمـها حـتىٰ تصيـر ثعبـانًا ، فـأريد بالجان أول حـالها، وبالثـعبـان مآلها...»[2].

= وصف الله العصا بثـلاثة أوصاف: بالحية والجان والثعبـان، لأنها كانت كالحية لعدوها، وكالثعبان لابتلاعها، وكالجان لتحركها[3].

= قوله سبحانه: «**كأنها جان**» صريح في أنه تعالىٰ شبهها بالجان، ولم يقل إنها في نفسها جـان، فلا يكون هذا مناقضًا لكونها ثعبانًا، بل شـبهها بالجان من حيث الاهتزاز والحركة لا من حيث المقدار[4].

والواقع أن مسلك المفسرين في هذا المقام يحتاج برمته إلىٰ مراجعة ومعاودة نظر؛ إذ بتأمل السياقات التي تنوعت فيـها أحوال عصا موسي عليه السلام تتـجلىٰ لنا هاتان الملحوظتان اللتان تنفيان علىٰ نحو حاسم ذلك التعارض المتوهَّم الذي اجهد المفسرون أنفسهم في محاولات نفيه:

---

(١) انظر: السابق (٢٦).

(٢) مسائل الرازي وأجوبتها(٢١٩-٢٢٠).

(٣) انظر: حياة الحيوان الكبرىٰ ج(١/ ٢٦١).

(١) التفسير الكبير ج(٢٤/ ٢٤٦).

الملحوظة الأولى: أن المقام الذي شبهت فيه العصا بالجان في آيتي (النمل والقصص) غير المقام الذي أخبرفيه عن صيرورتها ثعبانًا (في آيتي الأعراف والشعراء) وتلك الملحوظة هي ما يقررها الشريف الموتضي بقوله:

«..بل الحالان مختلفتان؛ فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة،وقبل مصير موسي ﷺ إلى فرعون، والحال التي صارت العصا فيها ثعبانًا كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة .. وإذا اختلفت القصتان فلا مسألة[1]» .

ويدعم هذه الملحوظة أن موسي ﷺ عند صيرورة عصاه ثعبانًا لم يكن وحده بل كان معه أخوه هارون، وكانا في مواجهة فرعون وملئه، أما عند تشبيه عصاه بالجان فإن الأدلة تتظاهر على أنه كان بمفرده، فمن ذلك:

* بدء السياق في سورتي النمل والقصص بالإخبار عن ترك موسى ﷺ أهله والذهاب وحده لاستجلاء حقيقة النار التي تراءت له من بعيد: ﴿ **إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ** ﴾ [النمل: ٧]. ﴿ **قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ** ﴾ القصص: ٢٩].

* بينما توجه التكليف بإبلاغ الرسالة إلى موسى وهارون في سورة طه: ﴿ **اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي * اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ** ﴾ [طه: ٤٢].[٤٣ : وفي سورة الشعراء] ﴿ **قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾ [الشعراء١٥ : ١٦] - بينما توجه إليهما في هاتين السورتين توجه إلى موسى وحده في سورتي النمل والقصص: ﴿ **وَأَدْخِلْ**

---

(٢) أمالي المرتضى ج(١/ ٢٥).

يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [النمل: ١٢]. ﴿ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [القصص: ٣٢].

* أن موسىٰ عليه السلام قد طلب من ربه في أحد هذين السياقين أن يرسل معه أخاه هارون، الأمر الذي يدل دلالة قاطعة علىٰ أنه لم يكن معه في هذا الموقف، وقد وعده سبحانه بتلبية مطلبه﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ * قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ [القصص٣٤: ٣٥].

* بينما ورد الإخبار عن خوف موسىٰ وهارون - من بطش فرعون وملئه في سياق سورة طه: ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ * قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه٤٥: ٤٦]- ورد الإخبار عن هذا الخوف في أحد هذين السياقين علىٰ لسان موسىٰ عليه السلام وحده: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾ [القصص: ٣٣].

ثمة -إذن- مباينة أو إختلاف جوهري بين الموقف المحكي في سورتي النمل والقصص والموقف المحكي في سورة الأعراف وطه والشعراء، الأمر الذي يعزز القول بأن التساؤل حول وجه اختلاف حال العصا في تلك السياقات هو تساؤل قائم علىٰ غير أساس.

الملحوظة الثانية: أن لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص لا تعني ضربًا من الحيات كما ردّد هؤلاء المفسرون، وإنما تعني -والله أعلم- أحد الجن[1]، وأن

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلىٰ أن هناك من علماء السلف من ذهب إلىٰ أن لفظة «جان» في الآيتين يراد بها أحد الجن، غير أنه تصور أن الموقف الذي وردت فيه هو بعينه الموقف الذي وردت فيه لفظة «ثعبان» =

المعنى المراد في الآيتين هو أن الصور المهولة المفـزعة للجني في نفس موسى عليه السلام ـ قد تمثلـت له في عصاه حـال إلقائهـا لأول مرة، ومن ثم حين راعـه اهتزازها وتموجاتها على الأرض ولى مدبراً ولم يعقب ـ ولعل مما يرجح تفسير اللفظة بهذا المعنى ما يلي:

* أن هذا المعنى هو أحد معنيين تحتملهمـا وتتوارد عليهما لفظة «جان» في اللغة؛ ففي مادة تلك اللفظة تقـول المعاجم: «الجان أو الجن خلق من نار ثم خلق منه نسله، والجان: ضرب من الحيات أكـحل العينين يضرب إلى الصفرة لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس[1]»، فإذا كان المعنى الأول لا يثيـر شبهة التناقض التي آثارها المعنى الثاني كما رأينا منذ قليل، وكان في الوقت نفسه -كما سنرى الآن- هو الأكثر ملاءمـة لطبيعة السياق في الآيـتين الكريمتين فلاا شك أن حمل اللفظة عليه فيهما يكون هو الأولى.

* أن هذا المعنى هو ما يلائم ذلك الفزع الـرهيب الذي سيطر على موسى عليه السلام في هذا الموقف، والذي جعله يلوذ بالفرار دون أن يعـقب، فلقد كان عليه السلام كما صـوره البيان القـرآني ذا بأس وقوة، وبسالةوبطش، ومن ثم يبدو مـن غير المعقول أن يكون فراره في هذا الموقف راجعًا إلى أن عصـاه قد صارت أشبه بحية أو حُيَيَّة صغيرة ، من ذلك النوع الذي ذكرت المعاجم أنه «لا يؤذي وهو كثير في بيوت الناس»!!.

* بينما وردت لـفظة «جان» في آيتي النمل والقـصص مطلقة من أي قـيد

= ومن منطلق هذا التصور حاول التـوفيق بينهما قائلاً: «. . . فكأنه تعالى خبر بأن العـصا صارت ثعبانًا في الخلقـة لعظم الجسم، وكـانت مع ذلك كأحـد الجن في هول المنظر وإفزاعـها لمن شـاهدها -انظر السابق (٢٦).

(١) انظر مادة الكلمة في لسان العرب، تهذيب اللغة، القاموس المحيط.

-وردت لفظة «ثعبان» في آيتي الأعراف والشعراء مقيدة بالوصف «مبين» ، ولعل السر في إضافة هذا الوصف -والله أعلم- هو إبراز الفارق بين حالي موسى عليه السلام في الموقفين، وأنه حين ألقى عصاه في الموقف الثاني كان يدرك يقينًا أنه أمام ثعبان حقيقي[1] أو على حد تعبير الزمخشري «ظاهر أمره لا يشك في أنه ثعبان[2]»، ومن ثم ظل ثابتًا رابط الجأش في هذا الموقف ، أما في الموقف الأول فإنه لم يكن على هذا النحو من التيقن أو وضوح الرؤية، وإنما رأى شيئًا ما يتموج على الأرض، خيل له آنذاك أنه جان، ومن ثم كان فزعه وتوليه هاربًا حتى أمَّنه الله عز وجل.

* لقد رجحنا -منذ قليل- الرأي القائل بأن الموقف الذي شبهت فيه عصا موسى عليه السلام بالجان قد كان في ابتداء نبوته أو عند تكليفه بالرسالة، أما الموقف الذي صارت فيه تلك العصا ثعبانًا فقد كان في مواجهة فرعون وملئه وسحرته، **وهنا نضيف أنه في ظلال هذا الرأي تتجلى الحكمة الإلهية «والله أعلم» في هذا التشابه بين الموقفين، فكأنه قد أراد من هذا التشابه أن يكون الموقف الأول بمثابة تدريب عملي تتهيأ به نفس موسى عليه السلام لأداء الرسالة، وتتقوى على مواجهة ما سوف يقابلها من صعاب ومآزق**، ولما كان السحر هو أبرز ما برع فيه قوم فرعون، وكان بالتالي أكبر العقبات التي ستواجه موسى عليه السلام ، والسحر في حقيقته هو صور من التخيلات والخدع التي يستعان على تحقيق أكثرها بعالم الجن أو الشياطين -لما كان الأمر كذلك شاءت إرادة الخالق سبحانه أن يتشابه الموقفان اللذان كلف موسى عليه السلام فيهما بإلقاء عصاه، أعني أنه سبحانه للطفه بنبيه موسى شاء أن تقفز إلى مخيلته صورة أحد الجن، وتتمثل له في عصاه عند إلقائها أول

---

(١) ولهذا -والله أعلم- جاء التعبير عن صيرورة العصا ثعبانًا في آيتي الأعراف والشعراء بطريق التعبير الحقيقي لا بطريق التشبيه كما هو الشأن في آيتي النمل والقصص.

(٢) الكشاف ج(٢/ ٨٠).

مرة، حتى إذا ما استشعر الأمان بتأمينه له عز وجل بعد فزع -كان هذا الذي تخيله في الموقف الأول بمثابة تهيئة أو عدة نفسية، يتزود بها عند مجابهة تخييلات سحرة فرعون وشعبذاتهم في الموقف الثاني.

لفظة «جان» في آيتي النمل والقصص -إذن- لا يراد بها إحدى الحيات بل يراد بها أحد الجن، ومغزي ذلك أن التشبيه في هاتين الآيتين هو من قبيل التشبيه بغير المحسوس، وإذا كان هذا التشبيه في الآيتين قد أوثرت فيه «كأن» فإن ذلك يعزز النتيجة التي توفرت صفحات هذا البحث على إثباتها من أن وظيفة تلك الأداة ليست **-كما تردد كثيراً- هي إيقاع التشبيه بين الطرفين اللذين يتقاربان حتى يشكك السامع نفسه في التغاير بينهما، بل هي على النقيض من ذلك إيقاع الشبه بين الطرفين اللذين يشتد التباعد بينهما، وتتسع الهوة الفاصلة بين كل منهما والآخر؛ إذ هي الأقدر - بما تتميز به بنيتها من شحنة تأكيدية خاصة -على تقريب البعيد، وإدناء المتوهم، وإبراز المتخيَّل الغيبي في صورة المحسوس المشاهد.**

﴿ الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١].

المبحث السابع

السياق وتنوع أوصاف الماء في القرآن الكريم

يمثل التنويع بين أوصاف الماء في القرآن الكريم صورة من صور التنويع الأسلوبي التي حفلت بها مواطن ذكر تلك النعمة - أو التذكير بها - في بيانه الخالد، ذلك التنويع الذي لا يتسنى تفسيره أو استكناه أسراره في أي صورة من الصور إلا عن طريق الكشف عن وجه ملاءمتها لخصوصية السياق الذي وردت فيه، والوقوف على مدى التحامها أو ارتباطها العضوي بكل ما يحتويه هذا السياق - ويتفرد به - من ملابسات وقرائن.

لقد وردت لفظة "الماء" في هذا البيان القرآني في ثلاثة وستين موضعًا، جاءت مردوفة أو متبوعة بالوصف في خمسة عشر موضعًا منها، تضمنت أربعة عشر وصفًا (لتكرار أحدها في موضعين)[1] - وقبل أن نحاول استجلاء دور السياق في إيثار كل منها- دون سواه- في موضعه نود أن نسجل تلك الملحوظات المنهجية الثلاث التي تضبط مسار هذا البحث، وتحدد مجال حركته:

أولاً: أننا قد ارتكزنا في تحديد أوصاف الماء على أساسين: **أولهما** : هو تعلق الوصف بصريح لفظ الماء، ، وبذلك أخرجنا السياقات التي عُبرّ فيها عن الماء بألفاظ أخرى مثل: **السماء - الغيث - الرزق... الخ.**

أما الآخر: فهو كون الوصف مفردًا، أي أننا - بتعبير آخر- قد حصرنا دائرة هذا البحث فيما تعلق الاختيار الأسلوبي فيه- بالدرجة الأولى- بالمادة المعجمية للوصف، وبذلك أخرجنا ما سوى الأوصاف المفردة: كالوصف باسم الموصول، كما في قوله عز وجل: ﴿ **أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ** ﴾ [الواقعة:٦٨]، أو الوصف بالجملة، كما في قوله سبحانه: ﴿ **وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ**

---

(١) هو وصفه بأنه (مهين)، وذلك في قوله عز وجل: " ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين" السجدة/٨ ، وقوله : " ألم نخلقكم من ماء مهين". المرسلات: ٢٠.

شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥] ، أو بشبه الجملة، كما في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨]. . الخ.

ثانيًا: أن الكشف عن وجه التلاؤم السياقي بين كل وصف من أوصاف الماء وخصوصية موقعه في البيان القرآني (وهو ما سيحاوله بعون الله هذا البحث المتواضع) لا يقتضي في كثير من الأحيان مجرد تأمل الآية أو الآيات التي ورد فيها هذا الوصف أو ذاك فحسب؛ فإذا كنا نقول: إن السياق يشمل جانبي المقال والمقام، أو يتضمن سياق النص وسياق الموقف[1] - فإننا ينبغي ألا نغفل أن مداه - في جانبيه - السياق يتسع مع هذا البيان القرآني المعجز اتساعًا يوجب على الدارس المتأمل كثيرًا من التأني وتوسيع أفق الرؤية؛ وذلك في ضوء ما هو معلوم من أن هذا البيان الخالد على طوله، وتعدد سوره، وتنوع أغراضه - هو نص لغوي متآزر العناصر متلاحم الأجزاء[2] ، وفي ضوء ما هو معلوم كذلك من أن سبب النزول، أو الملابسات المقامية (الزمانية والمكانية) له - لا تكفي في حد ذاتها لتفسير النص أو استكناه أسراره؛ إذ لم ينزل هذا البيان القرآني لزمان بعينه، أو لمواجهة موقف بذاته، ومن ثم فإن العبرة فيه كما يقرر الأصوليون هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[3].

ثالثًا: أن هناك من بين الصفات الأربع عشرة التي وصف بها الماء في القرآن الكريم بعض الصفات التي تتشابه إحداها مع الأخرى إما في مدلولها المعجمي، أو في الغرض الذي سيقت من أجله، أو في قرائن السياق الذي

---

(١) انظر : قرينة السياق/ د. تمام حسان/ الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لدار العلوم ١٩٩٥م ص٣٧٥.

(٢) وقد قيل في ذلك : " إن القرآن كله بمثابة كلمة" انظر : الموافقات / للشاطبي/ جـ٣ ص٣.

(٣) انظر : الإتقان في علوم القرآن / جـ١/ ص٣٠.

وردت فيه، وقد اقتضى ذلك تناول كل صفتين يتحقق بينهما هذا التشابه في وقفة واحدة، أي في رؤية تأملية واحدة، وذلك حتى يتسنى لنا عن طريق تلمس الفروق الدقيقة بين سياقيهما الكشف عن وجه الدقة في إيثار كل منهما - مع هذا التشابه - في سياقها الخاص الذي أصبحت خيطا أصيلاً في نسيجه، ولبنة فاعلة في تشكيل بنيته الدلالية الخاصة.

والآن ...

إلى تأمل السياق الخاص بكل وصف من تلك الأوصاف، كي نحاول الوقوف على وجه ملاءمته له، ومدى تعاضده مع قرائنه المقالية أو المقامية:

(أ): [طهوراً]

وردت هذه اللفظة وصفًا للماء في موطن واحد من القرآن الكريم وهو قوله سبحانه: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا** ﴾ [الفرقان: ٤٨-٥٠].

لقد وردت تلك الآيات الثلاث في سياق يمتّن فيه الخالق عز وجل على عباده بما هيأ لهم في هذا الكون من نعم، من بينها نعمة الماء، وبداية نود أن نسأل: **ما المراد بالماء؟ وعلى من يمتن - سبحانه- به في هذا السياق؟**

الواقع أن وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصدده يدل دلالة واضحة على أن المراد به ماء المطر؛ إذ إن هذا الماء كما قيل هو أطهر المياه وأصفاها؛ فحينما تبخر أشعة الشمس الماء فإنه يتطهر مما به من الملوثات، ويصعد إلى الطبقات الدنيا من الغلاف الغازي، على هيئة بخار ماء نقي طاهر من كل ما كان فيه من أدران وأوساخ وأملاح، وهذه هي عملية التطهير الرئيسة لماء

الأرض[1]، ومؤدى ذلك أن الممتنَّ عليهم بالماء في الآيات السابقة هم أهل البادية الذين يعيشون على ماء المطر، وتتوقف حركة حياتهم على نزوله، ولعل ما يدعم هذا الفهم ما يلي:

* وصف الأنعام والأناسى في الآية الثانية بكونهم "كثيرًا" ؛ إذ من المعلوم أن جميع الناس والأنعام - لا أكثرهم- يُسقون الماء، ومغزى ذلك أن الأناسى المقصودين بالامتنان في الآية الكريمة هم تلك الطوائف التي حرمت نعمة الماء في الأرض، فتوقفت حياتهم على نزوله من السماء[2] . .

* تخصيص الأنعام بالذكر؛ فمن البديهي أن الماء لا تشربه الأنعام وحدها بل تشربه معها سائر الحيوانات والطيور، ومؤدى ذلك أن الامتنان في الآية موجَّه إلى أهل البادية الذين يتخذون تلك الأنعام قنيتهم، وتتعلق بها منافعهم، ومن ثم فإنهم يستشعرون النعمة في سقيها كما يستشعرونها في سقيهم[3].

* إطلاق لفظ الرحمة على المطر على سبيل الاستعارة (بين يدي رحمته) ؛ ففي ذلك إشعار بقوة حاجة هؤلاء (الأناسّى) إلى الماء، وشدة ترقبهم لنزوله، الأمر الذي يعزز القول بأن المراد بهم هم أولئك البشر الذين يقطنون الصحراء: يقاسون شظف الحياة فيها، ويلفحهم هجيرها، فتذرع أبصارهم جنبات الأفق من حولهم، يستشعرون في كل نسمة ريح (بشرا)، ويرون في كل سحابة إرهاصة فرج ترحمهم مما يعانون. .

---

(١) انظر : التحرير والتنوير/ حـ١٩/ ص٤٧، وكذا : الإشارات الكونية ومغزى دلالتها العلمية. د/ زغلول النجار/ مقال بصحية الأهرام في ٣/ ٦/ ٢٠٠٢. العدد: ٤٢١٨٢.

(٢) انظر : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥.

(٣)- انظر: الكشاف / جـ٣/ ١٠٠.

لعلنا مستأنسين بما تقدم نستطيع القول: إن وصف الماء في الآيات الكريمة بهذا الوصف (طهورا) قد جاء ملائمًا أشد الملاءمة لخصوصية هذا السياق الذي تفرد بها في القرآن الكريم، ويتجلى ذلك بوضوح في ضوء تأمل تلك اللفظة من الزوايا التالية:

١- **بنيتها الإيقاعية**؛ فهي بتلك البنية قد حافظت على تناسب الفواصل في هذا السياق الذي بنيت فواصله- قبل هذا الوصف وبعده- على رويّ الراء المتلوّة بألف الإطلاق، والمردوفة بالمد الواوي أو اليائي (يسيرا- نشورا - طهورا - كثيرا - كفورا . . .).

٢- **قالبها الصرفي**؛ إذ هي بهذا القالب (فَعُول) تفيد المبالغة في طهارة الماء، وقد حددت معاجم اللغة وجه هذه المبالغة فقالوا: إن صيغة اسم الفاعل (طاهر) تفيد طهارة الماء في نفسه، أما صيغة المبالغة (طهور) فتفيد أنه طاهر في نفسه مطهرّ لغيره(٦) ، والذي يعنينا هو أن هذه المبالغة في طهارة الماء قد جاءت ملائمة لمقام الامتنان في هذا السياق، حيث تؤدي دورها في إبراز المفارقة بين عظيم نعمته - عز وجل- على الممتن عليهم من جهة، وإبائهم- أو أكثرهم- إلا الجحود والكفران من جهة أخرى!!.

٣- **دلالتها المعجمية**؛ إذ هي بتلك الدلالة ترتبط بعمل الحواس؛ فالطهارة هي وصف حسي للماء يرتبط تحققه فيه بنقائه مما يشوبه، وصفائه مما يكدره، ويُستدل على هذا التحقق بعدم رؤية لونه أو تذوق طعمه أو شم رائحته(١)، ومن ثم كانت ملاءمة هذا الوصف لذلك السياق الذي يتضمن الامتنان بنعمة الماء، لا بالنظر إلى أثره غير المحسوس في إخصاب الأرض وإنبات الزرع، بل بالنظر إليه

---

(١)- انظر مادة (ط. هـ. ر) في المفردات ، لسان العرب، المعجم الوسيط.

في ذاته بوصفه مادة محسوسة تستبشر النفوس بتلقيها، وتترقب الأعين مقدماتها في السماء، وتمتصها الشفاه أو المشافر والجحافل على الأرض، ولعله لهذا السبب- والله أعلم- كان الالتفات عن طريق الغيبة في قوله عز وجل: ﴿**وهو الذي أرسل الرياح...**﴾ إلى طريق التكلم في قوله: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهورا**﴾ ؛ فكل من إرسال الرياح وإنزال الماء من السماء هو فعل الخالق عز وجل، غير أنا لا نرى كيفية إرساله - سبحانه- للرياح على حين نرى بأعيننا الماء نازلاً متقاطرًا من السحب، ومن ثم أسند فعل الإرسال إلى ضمير الغيبة (والغيبة تعني الخفاء) وأسند فعل إنزال الماء إلى التكلم (والتكلم قرين الحضور والمشاهدة) ـ إشعارًا بأن الجانب المحسوس في هذا الإنزال هو موطن اللفت ومناط الامتنان في هذا السياق[١].

٤- ونحن بذلك نرجح الرأي القائل بأن ضمير الغائب المفرد في قوله عز وجل في آخر آية في هذا السياق : " ولقد صرفناه بينهم ليذكروا. . . " لا يعود على القرآن، بل يعود على ماء المطر، وأن المراد بتصريفه هو تحويله أو تنقيله من مكان إلى مكان، وفي عام دون آخر، بحيث يُنزله الله في هذا العام في أماكن بعينها، ثم ينزله في العام الذي يليه في أماكن أخرى[٢] كي يجد الناس في هذا التصريف أو التحويل ما يجدد إحساسهم بالنعمة، ويذكرهم بقدرة المنعم. . !!

● ● ●

(ب) مباركًا:

. . ورد وصف الماء بهذا الوصف في قوله جل شأنه في سورة "ق" :

﴿**وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ* وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ* رِزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ**﴾ [ق ٩- ١١].

(١) انظر : أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية/ ١١٥.

(٢)- وهو معنى قول ابن عباس: " ما عام أكثر مطراً من عام، ولكن الله يصرفه في الأرض" انظر:=

وقد وردت تلك الآيات الثلاث في سياق الرد على منكري البعث، وسوق الأدلة القاطعة في حتمية حدوثه، ذلك السياق الذي بدأ بالإشارة إلى عجب مشركي مكة من حقيقة البعث، ومجاهرتهم باستبعاد حدوثه:

﴿ بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ ﴾ [ق ٢- ٥].

ونود الإشارة في البداية إلى أن المادة اللغوية لهذا الوصف الذي نحن بصدده تدور حول عدة معان أبرزها: **الزيادة**[(١)] **أو النماء**، وقد حدد غير واحد من علماء السلف طبيعة الزيادة المعنية بتلك المادة بكونها" زيادة غير محسوسة"[(٢)] ـ يقول الراغب:

«. . . ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يُحس، وعلى وجه لا يُحصى ولا يُحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك، وفيه بركة، وإلى هذه الزيادة أشير بما روى أنه [لا ينقص مال من صدقة] لا إلى النقصان المحسوس. . . »[(٣)].

فنماء الشيء المبارك -كما يقرر الراغب- ليس نماءً محسوسًا يستطاع رصده أو تناوله بالحصر والإحصاء ، ولكنه نماء خفي أو غير مشاهد يُستدل عليه بكثرة ما ينتج عن هذا الشيء من خير، ووفرة ما يترتب عليه من ثمرات يانعة.

= التفسير الكبير جـ ٩٨/١٥، التحرير والتنوير جـ ٤٨/١٩ .

(١)- انظر مادة (ب. ر. ك) في لسان العرب. القاموس المحيط. أساس البلاغة.

(٢) وعلى أساس هذا التحديد رتب بعضهم القول بأن "كل بركة زيادة وليس كل زيادة بركة" انظر: فروق اللغات/ السيد نور الجزائري. دار الكتب العلمية بيروت ص٥٩.

(٣)- المفردات / مادة (ب. ر.ك) وانظر: بصائر ذوي التمييز جـ٢/ ٢١٠.

لعلنا في ضوء هذا التحديد نستطيع إدراك وجه المواءمة بين وصف الماء بكونه (مباركًا) وذلك السياق الذي يدور حول البعث الذي يحدث بعد نماء الأجساد في باطن الأرض - وبعد جمع رفاتها وذراتها المتناثرة - نماءً غير محسوس، بل غير معلوم إلا للطيف الخبير، العليم - سبحانه - بما تنقص الأرض من كل جسد..

وتتجلى آثار تلك المواءمة في طائفة من القرائن أو الظواهر التعبيرية التي يحفل بها هذا السياق لعل من أبرزها ما يتعلق بإنبات النبات، أي بالأثر المباشر لنزول هذا الماء المبارك؛ فمن ذلك:

١- طي ذكر المقدمات أو الأطوار الأولى لنمو النبات [بروز الساق الغضة من الأرض- النمو الخضري- نمو الفروع والأغصان. . .] [(١)]، والاقتصار فحسب على ذكر النتيجة أو الطور الأخير للإنبات، نعني طور الإثمار، «**فأنبتنا به جنات وحب الحصيد، والنخل باسقات...** » فكأن هذا الماء ما إن نزل- لبركته وفعالية أثره في جلب الخير- حتى كانت الجنات مثمرةً ، وبدا الحب محصودًا، وبان الطلع منضودًا فوق نخيل باسقات!!.

٢- المغايرة في ذكر سبب الإنبات أو (المفعول لأجله) بين تلك الآيات التي نحن بصددها والآيتين السابقتين عليها في السياق ذاته؛ فبينما كانت غاية الإنبات في هاتين الآيتين هي التبصرة والذكرى ﴿ **أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ**

(١)- تلك الأطوار التي تضمنت الإشارة إليها أو إلى بعضها سياقات أخرى، كما في قوله سبحانه: " وهو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً. . ." الأنعام/ ٩٩، وقوله: " . . كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه. . " الفتح/ ٢٩.

بَهِيجٍ ﴾ [ق ٦-٧]- كانت في الآيات التي نحن بصددها هي تهيئة الرزق للإنسان «**فأنبتنا به جنات... رزقًا للعباد**» ، وجلى ما بين الغايتين من فارق؛ فالتبصرة - كما يذكر الراغب- تعني التبصير والتبيين، أما الرزق فيعني الأغذية ويمكن حمله على العموم فيما يؤكل ويلبس ويستعمل[1] ، ومؤدى ذلك أن اللفت في إنبات التبصرة هو إلى المشهد المحسوس[2] الذي يسر النظر ويثير التأمل في نمو النبات، أما في إنبات الرزق- مع الماء المبارك- فإن اللفت ليس إلى هذا المشهد المحسوس، بل إلى النتيجة المترتبة عليه، وتلك التي يتحقق بها النفع والخير للإنسان. .

٣- تقديم إنبات النبات - خلافًا للترتيب الطبيعي - على إحياء الأرض «**فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ... وأحيينا به الأرض بعد موتها**» وتجدر الإشارة إلى أن هذا هو الموضع القرآني الوحيد الذي اجتمع فيه فعلا الإنبات والإحياء، إذ باستقراء المواضع التي ورد فيها الإخبار عن نزول الماء من السماء يتبين لنا أن فعل الإنزال قد ورد متبوعًا ببيان أثره في إحياء الأرض فقط- أي دون إنبات النبات- في خمسة مواطن هي قوله عز وجل.

= **﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾** [البقرة ١٦٤].

= **﴿ وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ**

---

(١) انظر : المفردات مادتي (ب. ص. ر) و (ر. ز. ق).

(٢) ولعل في وصف الزوج من النبات في الآيتين بأنه (بهيج) ما يدعم ذلك؛ إذ البهيج هو -كما قيل- الحسن الذي يسر من نظر إليه. انظر: النهر الماد / ص٥/ ٢٢، وكذا/ تفسير كلام المنان/ ٨٩٣.

يَسْمَعُونَ ﴾ [النحل: ٦٥].

= ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٦٣].

= ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الروم: ٢٤].

= ﴿ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الجاثية: ٥].

كما ورد متبوعًا بفعل الإنبات وحده - دون ذكر إحياء الأرض- في موضعين هما قوله تبارك وتعالى:

= ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ [النحل: ٦].

= ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾ [لقمان: ١٠]

أما هذا الموضع الذي نحن بصدده فقد تفرد كما أسلفنا القول بالجمع بين الإحياء والإنبات من جهة، وجاء ترتيبهما فيه معكوسًا مغايرًا للمعهود في عالم الواقع من جهة أخرى، **ولعل السر في هذا وذاك - والله أعلم- هو مواءمة الغرض الذي سيقت له الآيات.** أي إثبات حقيقة البعث الذي هو - كما تقدم- إعادة الحياة لأجساد الموتى بعد إنباتها ونمائها في باطن الأرض، ولعل تلك المواءمة هي بعض دلالة التشبيه الوارد في خاتمة السياق «**فأنبتنا به جنات... وأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك الخروج**»..

● ● ●

(حـ - د): [مهين - دافق]

لقد ورد وصف الماء بالوصف الأول (مـهين) في موضعين هما: قـوله عز وجل: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة ٧- ٩].

وقوله سبـحانه: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ * وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ * وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة ٢٠ - ٢٤].

أما ثاني الوصفين فقد ورد في موضع واحد هو قوله تبارك وتعالى:

﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴾ [الطارق٥ - ٨].

والمقصود بالماء في السياقات الثـلاثة هو ماء النطفة الذي يعد نقطة البدء في مراحل خلق الإنسـان، أما السر في وصف هذا الماء بأحـد الوصفين اللذين نحن بصددهـما في كل من السـياقات الـثلاثة فيـمكن الاسـتئناس في التوصـل إليه بملاحظة ما يلي:

* تدور المادة المعجـمية للوصـف الأول "مهين" حول مـعنى الضعف وضآلة الشأن، أمـا مادة الوصف الثاني "دافق" فتدور حول مـعنى قوة الاندفاع والسيلان[١].

(١)- انظر في المادتين: لسان العرب، المفردات، أساس البلاغة.

* غرض السياق في سورتي المرسلات والسجدة هو التذكير بقدرته -سبحانه- على خلق الإنسان من الماء **«ألم نخلقكم من ماء مهين»**، أو على إحسان هذا الخلق وإبداعه في أكمل صورة **«الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم سواه...»**، أما في سورة الطارق فإن الغرض هو تأكيد قدرته - عز وجل- على بعث هذا الإنسان وإعادة الحياة إليه بعد الموت **«إنه على رجعه لقادر»**.

* بينما أردف الماء المهين في سياقي المرسلات والسجدة بذكر المراحل التالية له في خلق الإنسان: إجمالاً في أولهما **«... فجعلناه في قرار مكين. فقدرنا...»** وتفصيلاً في الثاني **«ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة...»** [1] أردف الماء الدافق في سورة الطارق بتحديد مصدر انبعاثه ومسار حركته في جسم الإنسان **«يخرج من بين الصلب والترائب»**.

لعل في تلك الملحوظات الثلاث ما يكشف عن بعض أسرار المغايرة بين هاتين اللفظتين في وصف ماء النطفة؛ حيث يمكن القول استئناسًا بتلك الملحوظات:

١- حين تعلق غرض السياق - في سورتي المرسلات والسجدة - بقدرة البارئ عز وجل على خلق الإنسان (أو جعله) من ماء النطفة ـ أوثر وصف هذا الماء بالوصف الأول (مهين)، إبرازًا للبون الشاسع (الذي يجلي عظمة هذه القدرة) بين تلك النطفة الضعيفة الحقيرة الشأن من جهة، وهذا الإنسان السوي الخلق الذي كرمه الخالق، وأبدعه في أحسن تقويم وأكمل صورة من جهة أخرى.

---

(١)- لعل مرد ذلك- والله أعلم- أن سورة المرسلات هي السابقة في النزول؛ إذ من المنطقي أن يأتي التفصيل تالياً أو لاحقاً للإجمال.

٢- أما حين تعلق غرض السياق - في سورة الطارق - بتأكيد حقيقة البعث فقد أوثر وصف ماء النطفة بالوصف الآخر الذي يتضمن معنى الدفع والحركة (دافق)؛ إذ إنه يسهم بدلالته تلك في إبراز الدليل الساطع - الذي يتضمنه هذا السياق - على حتمية البعث؛ وتجلية لتلك النقطة نود أن نلاحظ أمرين في هذا السياق يرتبط الثاني منهما بالأول فيما نحسب وهما:

= تسمية البعث رجعا في قوله سبحانه «إنه على رجعه لقادر».

= ورود لفظة الرجع بعد الآية السابقة بآيتين في قوله عز وجل: **«والسماء ذات الرجع»**، وقد أجمع المفسرون على أن المراد بالرجع في تلك الآية هو المطر أو تكراره، وأنه إنما سمي بذلك لرد الهواء ما تناوله من الماء[1] .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن تسمية المطر رجعا لم ترد في البيان القرآني إلا في هذا الموضع - أدركنا وجه الاستدلال على حتمية البعث في هذا السياق، فكأنه سبحانه إذ يلفت نظر الإنسان إلى التفكير في بدء حياته «فلينظر الإنسان مم خلق» إنما يدعوه إلى الإيمان بأن الذي بدأ هذه الحياة أو أبدعها بحركة الماء الدافق - هو القادر على رجعها أو إعادتها عند البعث، وأن التلازم بين حركتي البدء والإعادة في الحياة هو (قياسا للغائب على الشاهد) كالتلازم بين حركتي الماء: الصاعدة من الأرض إلى السماء في صورة بخار، والراجعة من السماء إلى الأرض في صورة المطر...

٣- تبقى الإشارة إلى أن كلا من الوصفين - فضلاً عما تقدم - قد حافظ على تناسب الفواصل في السياق الذي ورد فيه؛ ففي سورتي المرسلات والسجدة حيث أوثر الوصف الأول (مهين) كانت الفواصل مختومة بروى النون أو الميم

(١)- المفردات: مادة (ر. ج. ع)، وانظر: فقه اللغة وأسرار العربية (٣١٨، الجامع لأحكام القرآن/ حـ٢٠/ ٧، روح المعاني/ حـ٢٠ / ٩٧.

(اللذين يتبادلان في فواصل القرآن) مسبوقة بالمد الواوي أو اليائي (مهين. مكين. معلوم. قارون) - (طين. مهين. تشكـرون)، أما في سورة الطارق فإن الوصف الثاني (دافـق) قد جاء مـلائمًا من حـيث حرف الروى، للفـاصلة السابقـة عليه مباشرة «خُلق» ، ومن حيث صيغته الصـرفية «فاعل» لكثير من الفواصل السابقة عليه واللاحقة له في سياق السورة (الطارق. ثاقب. حافظ . قادر. ناصر).

• • •

(هـ - و): [مسكوب - غير آسن]

ورد كل من اللفظين في البيان القرآني وصفًا لماء أهل الجنة؛ أما الأول ففي قـوله عـز وجـل: ﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ * وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ * وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ * وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [الواقعة: ٢٧-٣٣].

وأما الثاني ففي قـوله سبحانه: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴾ [محمد: ١٥].

والماء المسكوب هو المصبـوب، أي أنه ماء يجده أهل الجنة مـهيئًا أو مـعدًا للشراب، لا يبـذلون في تحصيله أدنى جهـد، أما الماء غير الآسن فـهو الذي لم يصبه أدنى تغير فـي لونه أو مذاقه أو رائحته(١) ، وبالتأمل يتبين لنا مـدى ملاءمة كل من هذين الوصفين سواء بدلالة المعجمية أو بشكله أو هيئـته التعبيرية للسياق الذي أوثر فيه بكل قرائنه أو ملابساته . . **فلنتأمل:**

(١)- انظر: المفردات، المعجم الوسيط ، روح المعاني/ حـ ٢٧/ ١٤٠.

أولاً : أما الوصف الأول (مسكوب) فلعل أبرز مظاهر ملاءمته لطبيعة السياق في سورة الواقعة ما يلي:

١- أنه - بقالبه الصرفي «صيغة اسم المفعول» - قد حقق التناسب بين فاصلة الآية وفواصل الآيات السابقة عليها (مخضود . منضود. ممدود. مسكوب).

٢- أنه - بدلالته المعجمية - قد واكب النسق المعنوي الذي جرى عليه السياق في تعداد مظاهر النعم التي هيأها المولى سبحانه لأصحاب الميمنة في الجنة؛ فنعمة الماء هي إحدى نعم ست ذكرت في هذا السياق، وبالتأمل يتبين لنا أن كل نعمة منها قد أُتبعتْ بوصف يفيد اكتمالها، ويؤكد فرص الانتفاع أو التنعم بها: فالسدر مخضود: أي خالٍ من الأشواك التي تؤذي من يقترب منه، والطلح (شجر الموز) منضود: أي ممتلئ بالثمار من أعلاه إلى أسفله بحيث لم تعدله ساق بارزة، والظل ممدود : أي دائم لا يطرأ عليه تقلص أو زوال[1] . . . وهكذا يجئ وصف الماء بأنه (مسكوب) مواكبًا لهذا النسق المعنوي الذي تواردت عليه سائر الأوصاف، كي يفيد أنه ماء معد سلفًا لأصحاب الميمنة، يجدونه ميسراً لشرابهم، يتحصلون عليه في أي وقت، دونما أدنى عناء في صبه أو إعداده.

٣- لقد تضمن سياق سورة الواقعة الإخبار عن مصائر ثلاثة أصناف من البشر هم على التوالي: السابقون - أصحاب اليمين - أصحاب الشمال. ، وبتأمل مظاهر النعيم المعدة لكل من الصنفين الأولين يتبين لنا أن ثمة تفاوتًا بين النعيمين يدل على أن السابقين هم أرفع منزلة وأسمى درجة عند الله من أصحاب اليمين، وليس بوسعنا في هذا المقام تجلية مظاهر هذا التفاوت، وبحسبنا

(١)- انظر : الكشاف جـ ٤/ ٥٧ ـ ٥٨ ، في ظلال القرآن جـ ٦/ ٣٤٦٣.

الإشارة إلى أن هذا الوصف الذي نحن بصدده (مسكوب) يؤدي دوره في إبراز أحد هذه المظاهر، ويتجلى ذلك حين نتأمل قوله عز وجل في وصف شراب السابقين:

﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴾ [الواقعة١٧-١٨].

فهؤلاء السابقون لا يتناولون شرابهم في الجنة إلا من أيدي غلمان يطوفون عليهم بالأكواب والأباريق والكئوس؛ وهو مظهر من مظاهر التكريم التي يتفردون بها دون سواهم من أهل الجنة، وقد جاء وصف ماء أهل اليمين بأنه (مسكوب) مؤكداً لهذا التفرد؛ فهو ماء لا يطوف عليهم به أحد، وإنما يجدونه - فحسب- مصبوبًا معدا لشرابهم كي ينعموا به دون تكلف أو عناء.

ثانيًا : أما الوصف الثاني (غير آسن) فلعل من أبرز وجوه ملاءمته للسياق الذي أوثر فيه ما يلي:

١- أن الآية الكريمة التي تضمنت هذا الوصف مسوقة لإبراز المفارقة بين نعيم المؤمنين في الجنة وعذاب الكفار في النار، وقد جاء هذا الوصف مؤديًا دوره في تلك المفارقة، فوصف ماء الجنة بكونه (غير آسن) يتقابل من عدة وجوه مع وصف ماء أهل النار بكونه (حميمًا)، وهذا ما سنزيده بيانًا بعد قليل.

٢- أن وصف الماء بهذا الوصف يتناسب دلاليًا مع أوصاف الأشربة الأخرى التي تضمنها سياق الآية الكريمة؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن كل هذه الأوصاف تتفق في أن كلا منها يفيد براءة الشراب الموصوف به من أي خلل يؤثر سلبًا على وجه التنعم به؛ فسلامة الماء من الأسن تتناسب أو تتلاقى - من هذه الزاوية- مع خلو اللبن مما يغير طعمه، وبراءة الخمر مما يؤثر على التلذذ الخالص

بها، ونقاء العسل من أي شائبة تشوبه أو تعكر صفاءه.

٣- أن هذا الوصف يتناسب دلاليًا كذلك مع وصف الجنات في قوله عز وجل قبل الآية التي نحن بصددها بآيتين: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾ [محمد: ١٢].

فوصف الجنات في تلك الآية بأنها «**تجري من تحتها الأنهار**» يناسبه وصف ماء تلك الأنهار بعد ذلك بعدم الأسن، وذلك للتلاؤم أو التلازم بين جري الماء وسلامته من آفة الأسن؛ إذ إن الماء لا يأسن - بداهة- إلا عند الاستقرار أو الركود.

• • •

(ز - ح): [حميمًا - صديد]

وردت كل من اللفظتين مرة واحدة وصفًا للماء في القرآن الكريم:

أما الأولى ففي آية سورة محمد التي توقفنا إزاءها في النقطة السابقة: «**مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماءٍ آسن.. كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميمًا فقطع أمعاءهم**».

وأما الثانية ففي قوله جل شأنه: ﴿ وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَلا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴾ [إبراهيم: ١٥-١٧].

والمراد بالماء في كل من السياقين: هو ماء أهل النار، أو الشراب المعد لهم يوم القيامة، غير أنه قد وصف في كل منهما بما يتلاءم مع خصوصيته، ويتآزر مع قرائنه المقالية أو المقامية الخاصة... فلنتأمل:

١- تقول المعاجم في الوصف الأول: الحميم هو الماء الشديد الحرارة، وهو كذلك العرق، ومن مادته: أحم الشحم: أذابه، وحمّ التنّور حماً: أوقده، وحم حماما: أصابته الحمى، وحمّم الفرخ: اسودّ جلده[١] .. **وبالتأمل يتبين لنا أن هذا الوصف سواء بمعناه أو بالظلال الدلالية لمادته يدور في عمومه حول معنى التغير المحسوس الذي تدرك آثاره بإحدى الحواس**: كاللمس في حرارة الماء، والبصر في سواد الجلد، والشم في زهومة الشحم أو العرق، وهو من ثم يؤدي دوره في إبراز المفارقة التي سيقت الآية الكريمة لتصويرها - كما ألمحنا منذ قليل- نعني المفارقة بين نعيم المتقين في الجنة وعذاب الكفار في النار؛ فالماء الحميم[٢] الذي يُسقاه الكفار يتقابل - بظلاله تلك - مع الماء غير الآسن الذي وعد به المتقون عذبًا صافيًا بريئًا مما يكدره أو يغيره مذاقًا أو لونًا أو رائحة...

٢- ذكر المفسرون في المعنى المراد من الماء الصديد عدة آراء[٣]: فلقد قيل: هو ماء يسيل من جوف أهل النار مختلطًا بالقيح والدم، وقيل: أيضًا: هو غسالة أهل النار، وقيل كذلك: هو ماء يسيل من فروج الزناة والزواني، . **وفي تصوري-والله أعلم-** أن الماء إنما وصف في هذا السياق بهذا الوصف (صديد) ليس فقط من أجل الدلالة على أحد هذه المعاني السابقة التي تصور مدى بشاعة

(١)- انظر: مادة (ح.م.م) في: لسان العرب، المفردات، بصائر ذوي التمييز.

(٢)- تذكر المعاجم أن من معاني الحميم: القريب المشفق الذي توده ويودك، ورغم أن هذا المعنى ليس هو المعنى المراد في الآية الكريمة فإنه دون شك يظل يناوش دلالة اللفظة مضيفاً إليها من الظلال ما يعمق الإحساس بالمفارقة المقصودة في هذا السياق، وكأن إيراد هذا الوصف (حميم) في هذا الموقف الذي لا حميمية فيه ولا مودة هو -والله أعلم- من قبيل التهكم بهذا الكافر الأثيم، تماماً كوصف هذا الكافر بالعزة والكرامة في موقف العذاب الذي لا عزة فيه ولا كرامة في قوله سبحانه: ﴿**ذق إنك أنت العزيز الكريم**﴾.. (الدخان: ٤٩).

(٣)- انظر: الجامع لأحكام القرآن/ جـ ١٩/ ٣٥١، تفسير الجلالين/ ٣٠٦ النهر الماد/ جـ ٣/ ٤٠٨.

هذا الماء وفظاعة عاقبة هذا الجبار العنيد، بل كذلك لقوة الملاءمة بين هذه اللفظة وذلك السياق من زاويتين هما:

* صيغتها الصرفية ورويّها: حيث وقعت في خاتمة الآية، وهي على زنة فعيل ومختومة بحرف الدال، فناسبت بهذه وتلك فواصل الآيات السابقة عليها في هذا السياق (وعيد - عنيد - صديد).

* دلالة مادتها المعجمية: حيث تدور مادتها حول معنى الإعراض والمنع: تقول المعاجم[1] صد عنه صدوداً: أعرض، وصد فلانًا عن كذا صدا: منعه وصرفه، فبملحظ من تلك الدلالة -فيما نحس- تتعاضد تلك اللفظة مع هذا السياق الذي يصور هذا الجبار الأثيم حال ابتلاعه لهذا الشراب المقزز للنفوس، والذي يُجبر على شربه- رغم صدوده وإعراض نفسه عنه- فيتحسّاه جرعًا في اشمئزاز ونفور!!

٣- بينما أوثر التعبير عن فعل السقى في أول السياقين بصيغة الماضي (**فسقوا...**) أوثر التعبير عنه في ثانيهما بصيغة المضارع (**ويسقى...**) وبالتأمل يتبين لنا وجه ملاءمة كل من الوصفين اللذين نحن بصددهما للصيغة التي اقترنت به، فكل من الماء الحميم والماء الصديد هو وسيلة تعذيب للكافر يوم القيامة، غير أن ذروة تعذيبه بالماء الأول لا تتمثل في لحظة سقيه إياه، بل فيما يترتب على هذا السقي من أثر في حرق الجوف وتقطيع الأمعاء، ومن ثم كان التعبير عن فعل السقى بصيغة الماضي «**فسقوا ماءً حميما فقطع أمعاءهم**»، أما مع الماء الصديد فإن لحظة السقى ذاتها تمثل ذروة التعذيب، ومن ثم أوثر التعبير عن فعل السقى - وما تلاه من أفعال- بصيغة المضارع التي من شأنها بعث الصورة «**ويسقى من**

---

(١)- انظر مادة (ص.د.د) في المفردات، لسان العرب.

ماء صديد. يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان..»؛ لأن المراد تصوير حال هذا الكافر عند مزاولته تجرع هذا الصديد الذي تأباه الطباع، وتشمئز النفوس لمجرد رؤيته فضلاً عن تجرعه أو إساغته. . .

● ● ●

(ط - ي): [منهمر - غدقا]

ورد الوصف الأول في قوله عز وجل إخباراً عن سيدنا نوح عليه السلام:

﴿ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١٠-١٢].

وأما الثاني ففي قوله تبارك وتعالى في سورة الجن: ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ [الجن: ١٦-١٧].

والوصفان يلتقيان في الدلالة على كثرة الماء وغزارته، غير أن كلا منهما يتفرد في تلك الدلالة بخصوصية هي سر إيثاره دون الآخر في سياقه الذي ورد فيه، وهذا ما يتجلى بوضوح عند تتبع الإيحاءات أو الظلال الدلالية التي تشعها المادة المعجمية لكل منهما:

ففي مادة الوصف الأول[1] تقول المعاجم: «انهمر الماء» : انسكب بقوة، والهمر: صب الدمع أو الماء، وهَمَر ما في الضرع: حلبه كله، وانهمر البناء: انهدم، وهمر الفرس الأرض: ضربها بحوافره شديداً .

وتقول في مادة الوصف الثاني: "الغدق : الماء الغامر الكثير، وأغدق

(١)- انظر في مادتي الوصفين: أساس البلاغة، المفردات، لسان العرب.

المطر: كثر قطره، وأغدقت العين: فاضت، وماء غدق: كثير، ومكان غدق ومغدق: كثير الماء مخصب، وعيش غدق ومغدق وغيداق وغيدق: واسع".

ففي ضوء هاتين المادتين نستطيع القول: إن هذين الوصفين اللذين نحن بصددهما وإن اتفقا في الدلالة على كثرة الماء فإن بينهما في تلك الدلالة فارقا مؤداه: أن الكثرة مع الانهمار هي كثرة القوة، أما مع الغدق فهي كثرة السعة والنماء، أو لنقل بتعبير آخر: إن الماء الموصوف بالانهمار هو أداة تدمير وانتقام، أما الموصوف بالغدق فهو أداة إخصاب وإنعام، فإذا ما تأملنا في ظل هذا الفارق طبيعة كل من السياقين وسماته التعبيرية تبين لنا إلى أي حد وقع كل من هذين الوصفين في خاص موضعه وحاقّ سياقه . . فلنتأمل: -

١- لقد ورد الوصف الأول (منهمر) في سياق الإخبار عن صورة الطوفان المدمر الذي أهلك الله به الكفار المكذبين من قوم نوح عليه السلام، بعد أن بلغ به اليأس من هدايتهم مبلغه، ودعا ربه مستغيثًا «**أني مغلوب فانتصر**» ، وقد جاء هذا السياق حافلاً بكثير من السمات التعبيرية الملائمة لهذا الوصف لدلالتها على قوة هذا الطوفان، وضراوة طاقته التدميرية، من تلك السمات ما يلي:

* إسناد فعلي الفتح والتفجير إلى الخالق عز وجل «**فتحنا أبواب السماء**» «**وفجرنا الأرض...**» إشعاراً بأن ما حدث قد كان بمثابة انقلاب كوني مدمر بيد جبار السموات والأرض !!.

* إدخال حرف الجر «الباء» على لفظة الماء «**فتحنا أبواب السماء بماء...**»، فكأن الماء لقوة اندفاعه هو الذي فتح أبواب السماء المغلقة.

* إيقاع فعل التفجير على الأرض لا على العيون التي تتفجر «**وفجرنا**

---

(١)- على هذا الأساس رجح كثير من المفسرين القول بأن هذه الباء هي للآلة لا للملابسة ، انظر : التفسير الكبير/جـ ١٥/٣٨، روح المعاني حـ٢٧ / ٨١ النهر الماء جـ ٥/ ٢٧٤.

الأرض عيونًا... » ، فكأن الأرض جميعها قد استحالت فوهات تتدافع منها المياه..

* إيثار التعبير عن ماء السماء وماء الأرض بصيغة الإفراد: **«فالتقى الماء...»** إشعارًا بأن التقاءهما لم يكن التقاء تقارب أو تجاور، بل التقاء اختلاط أو اتحاد، لقوة اندفاع كل منهما: هبوطًا من السماء أو صعودًا من الأرض...!!

٢- أما الوصف الثاني (غدقا) فإن سياقه يدور حول تأكيد العلاقة بين الاستقامة على طريق الهداية والتقوى، والظفر بنعمة الرخاء وسعة الرزق[١]- تلك العلاقة التي أكد البيان القرآني حقيقتها في غير موضع، كما في قوله جل شأنه عن أهل الكتاب ﴿ **وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ** ﴾ [المائدة: ٦٦].

وقوله سبحانه : ﴿ **أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ** ﴾ [الأعراف: ٩٧].

في ظل هذا الربط بين الاستقامة ونعمة الرخاء ـ جاء وصف الماء بهذا الوصف الذي نحن بصدده ملائمًا لخصوصية هذا السياق، متناغمًا مع سائر عناصره أو قرائنه، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن الماء بهذا الوصف يصبح أداة خصب وإنعام، وهنا نضيف أن هذا هو ما يبدو واضحًا جليًا في سياق تلك الآية الكريمة، وذلك في ضوء ملاحظة أمرين هما:

---

(١)- جرينا في فهم المعنى في هذا السياق على الرأي القائل بأن المراد بالطريقة طريقة الهداية، وهناك من ذهب إلى أن المراد طريقة الكفر، وأن مقصود الآية: لو استقام القاسطون على طريق الكفر لوسعنا أرزاقهم استدراجاً لهم ومكراً بهم، غير أن الرأي الأول هو الأرجح؛ لأن الطريقة - كما قيل- معرّفة بالألف واللام، فالأوجب أن تكون طريقة الهدى، ولأن الاستقامة لا تكون إلا مع الهدى. انظر: الجامع لأحكام القرآن جـ ١٩/١٩، الكشاف جـ ١٤٨/٤.

* عدم التصريح بنعمة الرخاء المترتبة على الاستقامة والتعبير عنها كنائيا[1] باغدوداق الماء «**وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا**»، أي أن الآية الكريمة قد آثرت الرمز لتلك النعـمة بأقوى أسبابها وأخص مقـوماتها؛ إذ ما تزال الحياة كـما قيل: «تجري عـلى خطوات الماء في كل بقعة، وما يزال الرخـاء يتبع هذه الخطوات المباركـة حتى هذا العـصر الذي انتشـرت فيه الصناعـة، ولم تعد الزراعة هي المصدر الوحيد للرزق»[2] !!.

* تعليق الفتـنة بالماء الغدق «**لأسقيناهـم ماء غدقا لنفتنـهم فيه**»؛ فنعـمة الرخاء وسعة الـعيش هي في الأساس مثار الفتنة، ولكن لقـوة التلازم بينها وبين الماء الغدق جعل هذا الماء كأنه -بذاته- مناط فتنة الإنسان وابتلائه، ومختبر شكره أو كفرانه، وقد قيل في هذا التلازم: «أينـما كان الماء كان المال، وأينما كان المال كانت الفتنة» [3].

٣- تبقى الإشـارة إلى أن كلا من هذين الوصفين- فـضلاً عما تقـدم- قد جاء موائمًا للنسق الإيقاعي في سياقه، فكل منهما يحتل موقع الفاصلة في آيته، وقد حافظ ببنيته الخاصة على تناسب الفـواصل: (فانتصر - منهمر - قد قدر) - (حطبا - غدقا - صعدا).

● ● ●

(ك): [معين]

وردت هذه اللفظة في البيان القرآني في أربعـة مواضع لم تقع وصفـًا للماء إلا في موضع واحد منهـا هو قوله عز وجل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

(١)- انظر: النهر الماد/ جـ ٥ / ٤٣٩ .

(٢)- في ظلال القرآن / حـ٦ / ٣٧٤٣.

(٣)- انظر: الجامع لأحكام القرآن / حـ١٩ / ١٨ .

فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ [الملك: ٣٠].

وهذه اللفظة ترجع - كما تذكر كتب اللغة والمعاجم- إلى أحد أصلين: فهي إما اسم مفعول من (ع - ي - ن)، أو على صيغة فعيل من (م - ع- ن)، أما الدلالات التي تنصرف إليها على هذين الأصلين فهي كثيرة من أبرزها:

* الظهور: فالماء المعين هو الظاهر الذي تراه العيون، فهو من قولهم: عِنْتُ البئر أي أثرت عين مائها واستنبطته، وجعلته ظاهراً ميسراً للانتفاع به.

* الجري: فهو من قولهم: مَعَن الماء أي سال وجرى، وأمعن الفرس: تباعد في عدوه.

* الكثرة: فالماء المعين هو الكثير الغزير، فهو من. مَعَن الوادي: كثر فيه الماء، ومَعَن المطر الأرض: تتابع عليها فأرواها [1].

ولعلنا نلاحظ أن هذه المعاني لا تعارض بينها، ومن ثم يمكن إرادتها مجتمعة في سياق واحد، وهذا ما يتضح من تلك اللفظة في سياقها الذي نحن بصدده كما سنرى بعد قليل، ويمكن القول على وجه الإجمال: إن هذه اللفظة قد جاءت ملائمة لسياقها من عدة وجوه لعل من أبرزها:

١- أن الآية التي تضمنتها قد وقعت في خاتمة سورة الملك، ووقعت هي في فاصلتها، وحافظت ببنيتها الخاصة على النسق الإيقاعي الذي سارت عليه فواصل الآيات السابقة عليها: (تدعون - أليم - مبين - معين).

٢- أنها تمثل واحداً من طرفي التقابل الذي سيقت الآية الكريمة -بأسلوب الشرط- لإبرازه، نعني التقابل بين حال الحرمان من الماء عند غئوره وتسربه في باطن الأرض، وحال الظفر به عندما يعود بقدرة الخالق سبحانه ماءً معيناً.

(١)- انظر: المفردات، المعجم الوسيط، وكذا، التفسير الكبير/ حـ١٥ / ٧٦ غرائب القرآن/ ح٢٣/ ٤٨.

٣- أنها بظلالها الدلالية الخاصة توائم طبيعة الماء الذي وردت وصفًا له، وتوضيحًا لتلك المواءمة نود الإشارة إلى أن الماء المقصود في الآية الكريمة هو فيما نرجح - والله أعلم بمراده- ماء المطر، ويستند هذا الترجيح لدينا على الحقائق التالية:

* أن الآية الكريمة قد وردت في خاتمة سياق طويل يتوجه الخطاب فيه إلى كفار قريش.

* أن أهل مكة آنذاك قد كانوا يعتمدون في حياتهم على مياه الآبار[1] .

* أن مياه الآبار ترتبط ارتباطًا وثيقًا - وجودًا أو عدمًا وقلة أو كثرة - بمياه المطر.

لعلنا في ضوء تلك الحقائق الثلاث نستطيع إدراك مدى مواءمة الوصف الذي نحن بصدده (معين) للماء الموصوف به في هذا السياق، إذ يمكن القول - بناءً على تلك الحقائق - : إن الماء الذي تتساءل الآية الكريمة عن القادر على الإتيان به «فمن يأتيكم بماء معين» هو ماء المطر الذي تتمثل فيه - أو به- الخصائص الثلاث التي رأينا منذ قليل أن دلالة لفظة «معين» تدور حولها (الكثرة - الجري - الظهور):

أعني ذلك المطر الذي يهطل بغزارة ،بحيث تسيل به الشعاب والأودية، وتعود به مياه الآبار إلى الارتفاع والظهور بعد التسرب العميق أو النضوب...

● ● ●

(١)- قيل إن ماءهم كان من بئرين : بئر زمزم وبئر ميمون. انظر الجامع لأحكام القرآن/ جـ١٨ / ٢٢٢.

(ل): [واحد]

.. وردت هذه اللفظة في البيـان القرآني وصفًا للماء في سـياق واحد هو قوله عـز وجل في سورة الـرعد: ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

ولبيـان وجه المواءمـة أو التعـاضد بين هذا الوصف وذلك السـياق نود أن نلاحظ أمرين:

أولاً: أن الآية الكريمة تقدم واحدًا من الأدلة الساطعة على قدرة الخالق عز وجل، يتمـثل فيمـا نشاهده من تقابل أو تبـاين بين الظواهر الكونية المنتمـية إلى أصل واحد، أو المتأثرة بمؤثر واحد؛ إذ لو كانت الطبيعة هي خالقة هذا الكون لما نتج من الشيء الواحـد إلا ظواهر مـتمـاثلة لا تقابـل بينها ولا اخـتلاف، وقـد ارتكزت الآية الكريمة في نطاق هذا الاستدلال على ثلاثة مشاهد يتضمن كل منها صورة من صور التباين أو التنوع: **فهناك - أولاً** - التنوع بين القطع المتجاورات في الأرض؛ فمع انتظامها جميعها في جنس الأرضية فإنها تتنوع- كما قيل- من طيبـة إلى سبخـة، ومن كريمة إلى زهيـدة، ومن صلبة إلى رخوة، ومن صـالحة للزرع لا للشجر إلى عكسها[1] .. **وهناك- ثانيًا** - التنوع أو التباين في جنس ما ينبت من الأرض، فمنه ما لا سـاق له كالزرع، وما له ساق متـسلقة كالأعناب، وماله ساق سـامقة بذاتها كالنخـيل، ثم إن من هذا النخيل ما يكون مجتـمعًا ذا أصل واحد، وما يكون متـفرقًا من أصول شتى، **وهناك - أخيرًا** - التبـاين في جنس الثمـار؛ إذ مع سقـيها بماء واحـد فإنهـا تختلف أو تتفـاضل في الأشكال

(١) الكشـاف: جـ٢ / ٢٧٩، وانـظر: الإشـارات الكونيـة في القـرآن الكـريم/ صـحـيـفـة الأهرام.. العدد/ ٤٢٣٧٨ في ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٢م.

والألوان والطعـوم والروائح. . . وهكذا يجئ وصف الماء بـالوحدة بمثـابة خـيط أصيل في نسيج ذلك الاستدلال الذي سيقت من أجله الآية الكريمة[1]. .

ثانيًا : أن هذا التقابل أو التباين الذي رأينا أنه السمة البارزة في دلالة الآية الكريمة قد كان كذلك هو السمة البارزة في سياق السورة برمتها، فالجو السائد في هذا السياق كما قيل: هو «جو المشاهد المتقابلة من سماء وأرض، وشمس وقمر، وليل ونهار، وشخوص وظلال، وجبـال راسية وأنهار جارية . . . ومن ثم تطّرد هذه التقابلات في كل المعاني، وكل الحركات، وكل المصـائر في السورة؛ فيتقابل من أسـرّ القول مع من جـهر به، ومن هو مـسـتخفٍ بالليل مع من هو سـارب بالنهار. . وبالإجمال تتقابل المعاني، وتتقابل الحركات، وتتقابل الاتجاهات تنسيقًا للجو العام في الأداء. . .» [2].

ولعلنا في ضـوء الملحوظتين السالـفتين نستطيع الـقول: إن وصـف الماء في هذا الموضع القرآني بهـذا الوصف (واحد) إذ يشكل صورة من صور التـقابل بين وحـدة المؤثر وتنوع الأثر ـ إنما يتـآزر مع البنيـة الدلاليـة للآية التي ورد فـيهـا من جهة، ومع الجو العام الذي يغلّف إطار سورة الرعد برمتها من جهة أخرى !!.

● ● ●

(م - ن): [فراتا - ثجاجا]

ورد الوصف الأول في قـوله عـز وجل: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا * وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً فُرَاتًا * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات: ٢٥-٢٨].

---

(١) السابق / نفسه، وانظر: تفسير الماوردي/ جـ٣ / ٩٣.

(٢) انظر: في ظلال القرآن جـ ٤ / ٢٠٤٠ ـ ٢٠٤١.

أما الوصف الثاني فقد ورد في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا* وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا *وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ٦-١٦].

والوصفان يختلفان من حيث المعنى: حيث يعني أولهما (فراتا) شدة عذوبة الماء[١] ،ويعني الثاني (ثجاجًا) غزارته وقوة انصبابه أو تدافعه في النزول[٢] ،غير أنا أثرنا دمج هذين الوصفين في تلك النقطة للتشابه القوي بين السياقين اللذين وردا فيهما، ذلك التشابه الذي يتمثل في طائفة من الملامح أو السمات من أبرزها:

* أن في كل من السياقين امتنانًا من الخالق سبحانه على المخلوقين ببعض النعم التي هيأها لهم في ظواهر الكون، ويسر لهم سبل الانتفاع بها.

* تصدير كل منهما بصيغة الاستفهام التقريري «ألم نجعل الأرض...».

* أن جميع الأفعال التي تضمنها السياقان قد وردت مسندة إلى الضمير الدال على التعظيم العائد على الخالق سبحانه: (ألم نجعل-جعلنا - خلقناكم - بنينا).

* أن كلا من السياقين قد ورد مقدمة للتذكير بالمصير الأخروي، فبينما أُتبع سياق المرسلات بقوله عز وجل في خطاب المشركين ﴿ انطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي

---

(١) انظر : المعجم الوسيط (مادة: ف.ر.ت) وكذا الجامع لأحكام القرآن/ حـ ١٩/ ١٦٢ النهر الماد/ حـ ٤ / ٣١٠، تفسير الماوردي/ حـ ٤ / ١٥.

(٢) انظر في مادة هذا الوصف : لسان العرب، المعجم الوسيط، ويملحظ من دلالة هذا الوصف على قوة الانصباب ذكر بعض علماء اللغة أن الفعل (ثجّ) قد يكون متعدياً وقد يكون لازماً، غير أن هذا الوصف (ثجاجا) في الآية الكريمة هو من المتعدي، كأن الماء لقوة اندفاعه هو الذي يصب نفسه، انظر: روح المعاني/ جـ ٢٠/ ١١ .

ثَلاثِ شُعَبٍ* لا ظَلِيلٍ وَلا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾ [المرسلات: ٢٩-٣١]، أُتبع سياق النبأ بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ [النبأ: ١٧-١٩].

* ففي ظل هذا التشابه القوي بين السياقين يثور التساؤل عن سر إيثار كل منهما بأحد الوصفين اللذين نحن بصددهما دون الآخر؟

ونود في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل أن نلاحظ ما يلي:

١- أن كلا من الوصفين قد حافظ ببنيته الخاصة على تناسب الفواصل في سياقه مع توحد حرف الروى في سورة المرسلات (**كفاتا - أمواتا - فراتا**)، وتنوعه وتوسطه بين ألفي المد والإطلاق في سورة النبأ (**معاشا - شدادا- وهاجا- ثجاجا - نباتا**) - ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نلاحظ أن ثمة تلاؤمًا صوتيا آخر (فضلاً عن تناسب الفواصل) بين هذا الوصف الثاني وسياقه؛ إذ بالتأمل يتبين لنا أن حرف الجيم الذي يشكل جلّ البنية الصوتية لهذا الوصف (ثجّاجا) هو من أكثر الحروف شيوعًا في ألفاظ هذا السياق: (**نجعل - جعلنا - الجبال - أزواجا - سراجا - وهاجا - لنخرج - جنات**).

٢- بينما يخبر سياق المرسلات عن جعل الأرض (كفاتا) يخبر سياق النبأ عن جعلها (مهادا)، وهي مغايرة تعكس اختلاف وظيفة الأرض في كل من السياقين عنها في السياق الآخر: ففي مادة (ك.ف.ت) تقول المعاجم: الكفت: القبض والجمع، وكفت الله فلانا إلى نفسه: قبضه، والكفات: الوعاء أو الكن أو الغطاء أو المجمع، وتقول في مادة (م. هـ. د): مهَد الفراش: بسَطه وهيأه، ومهد لنفسه خيرا: هيأه، والمهد: السرير يهيأ للصبي، والأرض السهلة المستوية، ومهدتُ لك كذا: سويته[1].

(١)- انظر في المادتين: المفردات، لسان العرب، وكذا: تفسير الماوردي/ جـ/٦ ١٧٩، النهر الماد / حـ٥/ ٤٨٨.

وفي ضوء هذا التحديد المعجمي للمادتين نستخلص النتيجتين التاليتين:

الأولى: أن وظيفة الأرض في سياق المرسلات هي الحفظ أو الجمع، أما في سياق النبأ فإن وظيفتها هي التهيئة أو الإعداد.

الثانية: أن ثمة تواؤما بين كل من هاتين الوظيفتين والوصف الذي أوثر للماء في سياقها؛ فمن المعلوم أن الإنسان لا يتيسر له الحصول على الماء العذب أو الفرات إلا في الأرض الحافظة التي تستطيع بطبيعة تربتها - الخالية من الصدوع أو التشققات- تلقف مياه الأمطار وحفظها في الغدران أو الآبار دون تسرب، ومن المعلوم كذلك أن الماء الثجاج - مهما بلغت قوته وشدة انصبابه- لن يتيسر له إنبات الحب والنبات والجنات إلا في الأرض المهيأة بطبيعة سطحها وخصوبة تربتها لهذا الإنبات.

٣- بينما وصفت الجبال في سياق المرسلات بكونها (شامخات) ـ وصفت في سياق النبأ بكونها (أوتادا)، وبالتأمل يتبين لنا مدى ملاءمة كل من هذين الوصفين - في سياقه- لوظيفة الأرض من جهة، وصفة الماء من جهة أخرى:

فمعنى شموخ الجبال علوها الشاهق، وقد كشف العلم الحديث أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين هذا العلو وعذوبة الماء، وأن قمم الجبال العالية تعمل كالإسفنج في تخزين الماء وترشيحه؛ لأن الارتفاع يؤدي إلى انخفاض درجة حرارة هذه القمم، فتستطيع بذلك تكثيف بخار الماء في الهواء الرطب المحيط بها، وهذا الماء المتكثف يتجمد على هيئة ثلج يغطى هذه القمم الشاهقة، ثم ينصهر هذا الثلج تحت ضغط الطبقات الثلجية المتراكمة فوقه، ويتحول إلى ماء عذب يسيل على سفوح الجبال منحدرًا بتأثير الجاذبية الأرضية إلى أسفل[1] - وعلى هذا الأساس

(١)- القرآن الكريم والعلم الحديث. د. منصور حسب النبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب =

يتواءم وصف الجبال بهذا الوصف (شامخات) مع وصف الأرض بكونها (كفاتا)، أي أننا نكون في هذا السياق أمام جبال شاهقة الارتفاع، يتولد الماء الفرات فوق قممها، وسفوح تحفظه أو تكفته بعد انحداره إليها كي يشربه الإنسان بعد ذلك عذبًا زلالاً.

أما وصف الجبال في سياق النبأ بكونها (أوتادًا) فقد جاء متآزرًا مع قرائن هذا السياق؛ فهذا الوصف يحدد وظيفة الجبال في المحافظة على رسوّ الأرض واتزانها، وهذا المعنى بعينه هو ما يفيده وصف الجبال بكونها (رواسي) في أكثر من سياق، من بينها سياق المرسلات السابق (رواسي شامخات) ، غير أن في إيثار وصفها أو - بالأحرى- تشبيهها بالأوتاد في سورة النبأ ما يتواءم مع خصوصية السياق فيها؛ إذ الوتد - كما هو معلوم- قطعة من الخشب أو الحديد تدق في الأرض لتثبيت حبال الخيمة، وهو لا يقوم بوظيفته هذه إلا إذا غاص الجزء الأكبر منه في الأرض، وهو من هذه الزاوية يوائم طبيعة الجبال من جهة، ووظيفة الماء في هذا السياق الذي نحن بصدده من جهة أخرى، أما طبيعة الجبال فلما أثبته العلم الحديث من أن جذورها أو أجزاءها السفلية المنغمسة في باطن الأرض هي أكثر امتدادًا من أجزائها العلوية الظاهرة ، وأما وظيفة الماء: فلأن نفع الإنسان به في هذا السياق لا يتيسر له من ظاهر الأرض، بل من باطنها؛ فإذا كان هذا الإنسان في سياق المرسلات يرتوي بالماء الفرات المنحدر إليه من قمم الجبال - فإنه في سياق النبأ ينعم بالخيرات النابتة له- بتأثير الماء الثجاج - من باطن الأرض. . !!

٤- بينما تضمن سياق النبأ الإشارة إلى الشمس وطبيعة وظيفتها في الكون

= س١٩٩١ ص٦٢-٦٣ وانظر: الكون والإنسان بين العلم والقرآن . د. بسام دفضع٦٧/ ، الإشارات العلمية في القرآن ـ صحيفة الأهرام العدد: ٤٢٢٧١ في ٢٠٠٢/٦/٨م.

«**وجعلنا سراجًا وهاجا**» - خلا سياق المرسلات من تلك الإشارة، ولعل ذلك -والله أعلم- لاختلاف غاية الماء في كل من السياقين عنها في السياق الآخر، فغاية الماء الفرات في سياق المرسلات هي سقي الإنسان: «**وأسقيناكم ماء فراتا**» ومن ثم فإنه لا يحتاج في تحقيق تلك الغاية إلى أشعة الشمس؛ إذ في عدم تعرضه لها ما يجعله محتفظًا ببرودته وعذوبته، أما غاية الماء الثجاج في سياق النبأ فهي الإنبات : «**وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا . لنخرج به حبًا ونباتًا...**» ومعلوم أن هذه الغاية لا تتحقق في أي أرض أو في أي نبات بدون أشعة الشمس وحرارتها !![1].

﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾.

تم بحمد الله وتوفيقه

(١)- انظر: القرآن الكريم والعلم الحديث/ ص٥٨.

أهم المصادر والمراجع

* الإتقان فى علوم القرآن / للسيوطى ـ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مكتبة دار التراث ـ القاهرة.

* أسرار التكرار فى القرآن / للكرمانى ـ بتحقيق عبد القادر أحمد عطا ـ دار الاعتصام القاهرة سنة ١٩٧٧م.

* أسلوب الالتفات فى البلاغة القرآنية ـ حسن طبل ـ مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٩٠م.

* الإعجاز البيانى للقرآن / د. بنت الشاطئ ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م.

* البحر المحيط / أبو حيان الأندلسى ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣ م.

* البرهان فى علوم القرآن / للزركشى/ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مكتبة دار التراث . القاهرة سنة ١٩٥٧م.

* التصوير الفنى فى القرآن / سيد قطب ، دار الشرق سنة ١٩٨٢م.

* تفسير أبى السعود/ دار إحياء التراث العربى ـ بيروت.

* تفسير البيضاوى أنوار التنزيل وأسرار التأويل / مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت.

* تفسير غريب القرآن / لابن قتيبة ـ بتحقيق السيد أحمد صقر، دار إحياء

الكتب العربية سنة ١٩٥٨م.

* ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن / تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

* سر الفصاحة / لابن سنان الخفاجى ـ تصحيح عبد المتعال الصعيدى ط محمد على صبيح وأولاده سنة ١٩٦٩م.

* شذرات الذهب / لابن العماد الحنبلى ـ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

* الفاصلة فى القرآن / محمد الحسناوى ـ المكتب الإسلامى ـ دار عمار بيروت ط٢ ـ سنة ١٩٨٦م.

* كتاب التيسير فى القراءات السبع / لأبى عمرو الدانى ـ دار الكتاب العربى بيروت ط٢ سنة ١٩٨٤م.

* كشف المعانى فى المتشابه من المعانى / لابن جماعة ـ بتحقيق د. عبدالجواد خلف ـ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة سنة ١٩٩٠م.

* الكشاف (تفسير الزمخشرى) ـ دار المعرفة ـ بيروت.

* المثل السائر / لابن الأثير ـ المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٢هـ.

* المحتسب / لابن جنى ـ بتحقيق على النجدى ناصف وآخرين ـ دار سزكين للطباعة والنشر سنة ١٩٨٦م.

* مشكل إعراب القرآن / لمكى بن أبى طالب ـ تحقيق د. حاتم الضامن مؤسسة الرسالة بيروت ط سنة ١٩٨٨م.

* معاني القرآن / للفراء ـ تحقيق محمد على النجار وأحمد يوسف نجاتى ـ

عالم الكتب ـ بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٣م.

* ملاك التأويل/ لابن الزبير الغرناطى ـ تحقيق د . محمود كامل أحمد ، دار ـ النهضة العربية سنة ١٩٨٥م.

* أسرار البلاغة / عبد القاهر الجرجانى ـ شرح تعليق د. محمد عبد المنعم خفاجى، الطبعة الثالثة ـ مكتبة القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

* إعجاز القرآن / الباقلانى ـ على هامش الإتقان فى علوم القرآن، المكتبة الثقافية ببيروت، سنة ١٩٧٣م.

* الإيضاح فى علوم البلاغة/ الخطيب القزوينى ـ دار الكتب العلمية، بيروت ، سنة ١٩٨٥م.

* البلاغة العربية تاريخ ـ د. شوقى ضيف ـ الطبعة الخامسة ـ دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٥م.

* البلاغة العربية ـ د . على عشرى زايد ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، سنة ١٩٧٠م.

* البيان والتبيين: الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٩م.

* ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن / دار المعارف بمصر، سنة ١٩٧٦م.

* دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجانى ـ تصحيح وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت سنة ١٩٧٨م.

* كتاب البديع/ عبدالله بن المعتز ـ دار المسيرة ـ بيروت سنة ١٩٨٣م.

* الكشاف / الزمخشرى ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ.

* المعنى فى البلاغة العربية / د. حسن طبل ، بحث الدكتوراة ، مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

* المغنى فى أبواب التوحيد والعدل / القاضى عبد الجبار - ج١٦ تحقيق : أمين الخولى دار الكتب المصرية - سنة ١٩٦٠م.

* مفتاح العلوم / السكاكى - دار الكتب العلمية - بيروت.

* مناهج تجديد/ أمين الخولى - دار المعرفة - سنة ١٩٦١م.

* الإتقان فى علوم القرآن / جلال الدين السيوطى - المكتبة الثقافية - بيروت.

* الأسلوب الكنائى / د. محمود السيد شيخون - القاهرة ١٩٧٨م.

* الإيضاح فى علوم البلاغة : الخطيب القزوينى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٥م.

* البحر المحيط / أبو حيان الأندلسى ط٢ بيروت ١٩٨٣م.

* بصائر ذوى التمييز / (مجد الدين الفيروزابادى) تحقيق محمد على النجار - المكتبة العلمية - بيروت.

* البيان فى ضوء أساليب القرآن / د . عبدالفتاح لاشين - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٤م.

* التصوير البيانى / د . محمد أبو موسى - القاهرة ١٩٨٠م.

* التعبير البيانى / د . شفيع السيد ط ٢ - القاهرة ١٩٨٢م.

* تفسير غريب القرآن / أبو بكر محمد السجستانى - دار التراث - القاهرة.

* التفسير الكبير ومفاتيح الغيب / (الفخر الرازى) بيروت ١٩٨١م.

* جامع البيان فى تفسير القرآن / (ابن جرير الطبرى) ـ بيروت ١٩٧٨م.

* ديوان الحماسة / (اختيار أبى تمام) بشرح التبريزى ـ بيروت.

* روح المعانى / (تفسير الألوسى) ـ دار إحياء التراث العربى ـ بيروت.

* شروح التلخيص / القاهرة ١٣١٧هـ.

* الطراز / يحيى بن حمزة العلوى ـ بيروت ١٩٨٣م.

* فى ظلال القرآن / سيد قطب ـ دار الشروق ١٩٧٧م.

* كتاب التسهيل لعلوم التنزيل / ابن جزى الكلبى ط٤ ١٩٨٣م بيروت.

* الكشاف / (تفسير الزمخشرى) ـ دار المعرفة ـ بيروت.

* الكناية ـ أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى / محمد الحسن على الأمين ـ القاهرة ١٩٨٥م.

* المثل السائر : ضياء الدين بن الأثير ـ القاهرة ١٣١٢هـ.

* مفحمات الأقران فى مبهمات القرآن / جلال الدين السيوطى ـ بيروت ١٩٨٣م.

* المفردات في غريب القرآن / الراغب الأصفهانى ـ تحقيق / محمد سيد كيلانى ـ بيروت.

* نقد الشعر / قدامة بن جعفر ـ تحقيق كمال مصطفى القاهرة ١٩٦٣م.

المحتويات


اللسان العربي
أ. علاء الدين شوقي
الأستاذ / علاء الدين شوقي